

**«ESTADO, SOCIEDAD CIVIL
Y DEMOCRACIA»**

Eusebio Fernández García

INDICE

	<u>Pág.</u>
I. EL ESTADO SOCIAL: DESARROLLO, CRISIS Y REVISION .	85
1. Introducción	85
2. El Estado Social: origen y desarrollo	90
3. Las críticas al Estado social de Derecho	94
4. La crisis del Estado de bienestar	107
5. Un Estado de bienestar social corregido y revisado	112
 II. EL PROTAGONISMO DE LA SOCIEDAD CIVIL	 117
1. La sociedad civil	117
2. La primacía de la sociedad civil	121
3. Los límites de la acción estatal y el futuro de la democracia y el socialismo	126
4. Conclusión	128
 III. LA PROFUNDIZACION MORAL DE LA DEMOCRACIA .	 131
1. Tolerancia y pluralismo. Tolerancia e intolerancia	134
2. La solidaridad	137
3. Etica empresarial. «La ética es rentable.».....	145
4. La dignidad de la persona	149

I. «EL ESTADO SOCIAL: DESARROLLO, CRISIS Y REVISION»

1. INTRODUCCION

La expresión «crisis del Estado de Bienestar» es una expresión que nos resulta familiar, pues ha pasado de ser un diagnóstico sobre las sociedades desarrolladas, elaborado por los científicos sociales, los filósofos o los políticos, a ser utilizado constantemente por los medios de comunicación. A cualquier persona de conocimientos y cultura media la crisis del Estado de Bienestar le suena inmediatamente a problemas de empleo, crisis económica, seguridad social, educación gratuita o pensiones. Y es que la civilización del Estado de Bienestar social tiene que ver con todas esas cosas y éstas son tan importantes para el desarrollo de la vida cotidiana y la convivencia, que, irremediablemente, para quien no haya conocido otra cosa, el Estado de Bienestar le resulta lo normal. Sin embargo, esa civilización representa solamente un espacio de tiempo de unas décadas y en un marco geográfico limitado a los países desarrollados de Europa y América del Norte; además, y para añadir complejidad al asunto, hoy se pone en duda que ese modelo de Estado pueda sobrevivir.

Que un determinado modelo de Estado, de sociedad o de relaciones económicas entre en crisis y haya que pensar en otros nuevos que respondan mejor a las necesidades e intereses de la sociedad, ni es algo nuevo, ni es algo necesariamente traumatizante. Una sociedad seria, libre e imaginativa tiene que saber adaptarse a los cambios y transformaciones que surgen en su seno. Nada está escrito sobre el futuro, aunque resulta prudente y necesario, aprender de las lecciones, y sobre todo de los errores, de la historia de la humanidad. Creo que hoy se debe partir del hecho de la crisis del Estado de Bienestar social y se ha de llegar a un compromiso de toda la sociedad, no impuesto sino discutido, *un nuevo contrato social*, que a par-

tir de unos objetivos irrenunciables, por ejemplo el respeto y garantía de los derechos humanos fundamentales más básicos, se plantee la necesidad de construir un nuevo orden social, económico, político y cultural más adaptado a los actuales retos. Todo ello, sin olvidar que los recursos con los que contamos no son ilimitados, pero que tanto el Estado como toda institución social son construcciones humanas que han de estar al servicio de las necesidades, intereses y derechos de los seres humanos.

Todo esto es un ejercicio de imaginación, pero también de realismo. Por eso la alternativa al Estado de Bienestar social debe establecerse partiendo de la realidad cotidiana de lo que ha representado y representa el Estado de Bienestar. Este puede ser definido como la «forma de gobierno en la que el Estado, mediante el uso de la legislación, asume la responsabilidad de proteger y promover el bienestar básico de todos sus miembros»¹. Así descrito, el Estado de Bienestar, lejos de ser un proyecto ideal, ha sido una realidad que ha acompañado la vida de las sociedades desarrolladas en las últimas décadas. Los programas universales de seguridad social, la legislación social, el porcentaje del presupuesto estatal dedicado al gasto público en educación, sanidad y servicios sociales ha convivido con el modelo capitalista y de economía de mercado, a partir de la posguerra, en los Estados de Bienestar europeo. La política pública ha ampliado su intervención hasta límites desconocidos, debido al apoyo y al consenso existente sobre estos objetivos estatales entre todas las fuerzas políticas. Las finalidades propuestas y los resultados obtenidos son varios al mismo tiempo: paz, estabilidad, mejoras socio-económicas etc. Con la crisis actual del Estado de Bienestar entran en crisis también el papel del Estado en la realización de esas finalidades y, por tanto, la posibilidad de lograr resultados semejantes a los logrados hasta ahora.

Los riesgos y las consecuencias sociales de todo esto no pueden ser pasadas por alto, sino que deben ser objeto de profunda reflexión y discusión por parte de todos los actores y fuerzas sociales. Por poner un ejemplo: si el Estado de Bienestar ha dado lugar, hasta el momento, a una transformación profunda de la estructura, funciones y de la propia legitimidad del Estado; si una parte muy elevada de la población depende directamente del Estado de Bienestar, ¿no resulta, cuando menos, irresponsable, además de difícilmente imaginable, proponer un cambio drástico a favor del desmantelamiento del Estado de bienestar social?, ¿no habrá que discutir con rigor la oportunidad, gasto, ventajas y desventajas, además de la justicia de los fines del Estado de bienestar y de los medios a su alcance para lograrlo?

El trabajo que aquí se plantea está dividido en tres partes, cada una girando en torno a los tres objetivos siguientes:

¹ Kuhnle, Stein, voz «Estado de Bienestar», en *Enciclopedia de las Instituciones políticas*, dirigida por Vernon Bogdanor, Alianza Editorial, Madrid 1991, pág. 271.

1. La defensa, hoy por hoy del papel del Estado de Bienestar social, aunque se trata de un Estado social adaptado a los nuevos retos y problemas, de un Estado social que no ignora, sino que se toma en serio, su crisis y que desea responder a ella con una autocrítica intensa, con revisiones en sus resultados y correcciones en cuanto a sus intervenciones en la sociedad.

Cuando me refiero a la defensa del papel del Estado de Bienestar social, estoy pensando en que considero objetivo importante de la existencia y legitimidad del Estado que éste asuma la responsabilidad de proteger y promover el bienestar básico de todos los ciudadanos. La manera de llevarlo a cabo es lo que debe ser objeto de reflexión y discusión.

Cuando he hecho mención a la revisión de resultados y corrección en cuanto a los objetivos, estoy pensando en problemas similares a los siguientes: ¿aún en el caso de que fuera posible, económicamente, mantener el Estado de Bienestar, sería deseable reproducir el modelo de sociedad y de ciudadano vigente?, ¿sí, por razones de falta de recursos económicos, no puede asegurarse la protección universal de los derechos económicos y sociales, no está justificada la selección en cuanto a sus destinatarios, comenzando por los más desfavorecidos?, ¿no habrá que seleccionar también los ámbitos y el alcance de las intervenciones estatales?

2. El último interrogante va directamente dirigido al segundo de los objetivos propuestos, el de reivindicar mayor protagonismo para la sociedad civil en los ámbitos sociales, cultural, económico y político.

Considero que el papel del Estado de Bienestar social puede ser cumplido de manera más satisfactoria, si cuenta con el respaldo y apoyo de las instituciones de la sociedad civil. Muchas de las intervenciones del Estado se llevan a cabo en ámbitos que pueden ser perfectamente asumidos por la propia sociedad civil, sin dirigismos políticos, sin interferencias injustificadas y sin tanta burocracia. La justicia de los objetivos, la rapidez y eficacia en su cumplimiento es lo que debe primar. Me parece que el interés general está mejor representado por el Estado que por la sociedad civil, por ello, sustituir el uno por la otra no tiene mucha justificación; pero, sin embargo, sí tiene pleno sentido que la realización de los servicios públicos en enseñanza, sanidad, calidad de vida, asistencia social y otros se lleve a cabo por instituciones sociales de carácter privado directamente, sin interferencias estatales innecesarias, o en colaboración con las instituciones públicas de carácter estatal.

Pero, además, entra en juego otro componente axiológico y cultural de sumo interés: demasiado intervencionismo estatal es incompatible con una sociedad libre y responsable. El ciudadano de nuestros Estados de Bienestar espera demasiado del Estado. La pasividad no solamente estimula la falta de iniciativa, sino también obstaculiza el ejercicio de la libertad, la confianza en sí mismo y la responsabilidad. Este es un problema moral y cultural de importancia y reflexión inmediatas y que, sin duda, debe tenerse

en cuenta, inexcusablemente, al plantear alternativas a la crisis del Estado de Bienestar.

Creo que, en este punto, cualquier liberal de finales del siglo XX no puede olvidar la reflexión siguiente de otro liberal de finales del siglo XVIII, la de Kant, cuando escribió: «Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, *un gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos —como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial— se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste, también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)»².

3. Los dos objetivos anteriormente enunciados, mantener el papel del Estado social como asegurador de un bienestar básico para todos los ciudadanos y la reivindicación de mayor protagonismo para la sociedad civil, precisan de un tercero: *la profundización moral de la democracia*. Por ello entiendo la vivencia cotidiana de los valores morales y culturales que han originado, desarrollado y sustentado las instituciones políticas y jurídicas de la democracia liberal. A todo ello no son ajenos tampoco los valores morales y culturales de la economía de mercado y que están detrás de los derechos y libertades económicas, pues no sólo los ideales socialistas cuentan con una justificación moral, también el capitalismo es reflejo de unos valores morales y culturales innegables (no pretendo ignorar, en ningún caso, los excesos y consecuencias inmorales tanto del «socialismo real» —el único hasta ahora conocido—, como de un capitalismo incontrolado).

Entre nosotros, el profesor Aranguren, ha hablado de la *democracia como moral*, de la democracia siempre en movimiento, que no olvida su ideal utópico y no se siente satisfecha con los resultados de la democracia establecida. alguna influencia hay de estas ideas en la tarea de profundización moral de la democracia.

El problema de las democracias establecidas, de las existentes y de las vigentes en los Estados de bienestar, es que se confían (ingenuamente unas veces, otras de forma interesada) demasiado en la democracia en el ámbito político y jurídico, olvidando el ámbito cultural y social en general. Hay quien piensa, ingenua o interesadamente, repito, que cambiando las leyes se cambia la sociedad. Si una sociedad no vive cotidianamente los valores morales y culturales de la democracia liberal, es imposible que esta falta de vivencias sea sustituida por un texto constitucional. Una y otra cosa son igualmente, y al mismo tiempo, necesarias. Creo que los ejemplos de las

² Kant, I.: *Teoría y práctica*, Ed. Tecnos, Madrid 1986, trad. de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, págs 27 y 28.

«democracias débiles» de los países de Centro América y Sur América o los casos de corrupción en las democracias europeas son datos suficientemente significativos al respecto.

La ética, y por supuesto la ética democrática, es un problema referente, no sólo a la existencia de unas normas jurídicas y políticas públicas con un determinado contenido, sino también algo que tiene que ver con el carácter, el hábito, las costumbres personales y sociales, la educación y la comunicación, es decir, con la forma de vivir en general.

Creo que la actual revitalización del pensamiento de Aristóteles por parte de los autores comunitaristas o de Alexis de Tocqueville por los liberales o algunas propuestas de los neoconservadores americanos, son una prueba de lo mucho que se puede y debe hacer en el marco de la profundización de los valores y la cultura de la democracia.

Esa tarea de profundización moral y cultural de la democracia podría tener dos componentes. Por un lado, *una ética de los derechos humanos fundamentales* (con sus deberes respectivos), como reglas de juego básicas de la moral pública y social de las sociedades democráticas y como realización de valores como la autonomía, la seguridad, la libertad y la igualdad. Por otro lado, *una ética de las virtudes*, es decir, del carácter, hábitos y costumbres, en definitiva, de las formas de vida personal y social. Aquí entrarían en juego virtudes como la tolerancia, la solidaridad o la responsabilidad, el sentido del cumplimiento del deber, el reconocimiento del esfuerzo y del mérito o las normas, realmente sentidas, de cortesía y respeto hacia los otros. Opino que una de las razones de muchos de los problemas actuales de las democracias establecidas se encuentra en haber dado la espalda al segundo tipo de ética aquí mencionado.

Como comentario final, habría que tener en cuenta que entre las concepciones positivas del Estado y las concepciones negativas del Estado a que se ha referido Norberto Bobbio, es decir, las concepciones que dan un juicio positivo del Estado, al creer que «el Estado es, si no el bien mayor, una institución favorable para el desarrollo de las facultades humanas y el progreso civil»³ y las que lo consideran o como «un mal necesario» o como «mal no necesario» (estas últimas proponiendo su desaparición), la idea y funciones del Estado de bienestar social se situaría, lógicamente, entre las primeras. Sin embargo, conviene tener en cuenta que si asumimos algunas de las críticas contemporáneas al Estado de bienestar y propiciamos su revisión y corrección, como a lo largo de estas páginas se va a poder ver, es que de alguna forma no olvidamos el primer tipo de concepciones negativas, las del Estado como mal necesario, con lo que, sin duda, se matiza el alcance de las concepciones positivas en lo que tienen de visión ingenua o angelical del Estado y de su intervención en la sociedad.

³ Bobbio, Norberto: *Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Plaza Janés Editores, Barcelona 1987, trad. de Luis Sánchez García, pág. 143.

Indudablemente, la defensa de menos intervencionismo del Estado de Bienestar social y mayor protagonismo para la sociedad civil, tampoco debe derivar hacia una, no menos ingenua o angelical, concepción positiva de toda actividad de la sociedad civil. Lo que aquí se propone es un nuevo equilibrio de esos dos ámbitos, hoy por hoy imposibles de separar totalmente, que son la sociedad civil y el Estado. En todo caso, siempre parto del presupuesto de que mientras las sociedades humanas sean semejantes a como lo han sido y son hasta ahora, el Estado es necesario, aunque estemos pensando solamente en una institución que representa el monopolio del uso legítimo de la violencia. Creo, con Robert A. Dahl, que «sería mejor tratar de crear un Estado satisfactorio que tratar de vivir en una sociedad sin Estado»⁴.

2. EL ESTADO SOCIAL: ORIGEN Y DESARROLLO

El nacimiento y desarrollo del Estado social o Estado de bienestar social responde a una serie de factores de diversa índole: políticos, ideológicos, económicos. La prueba más clara de la existencia de ese conjunto de factores, que nos advierten sobre la inoportunidad de sobrevalorar un tipo de ellos, marginando los otros, es que después de la Segunda Guerra Mundial el Estado de bienestar social se impone en los países industrializados, capitalistas y democráticos de Europa, fruto de un consenso de todas las fuerzas políticas democráticas. Sin embargo, conviene hacer justicia y valorar en su justa medida el hecho de que la «despolitización» del Estado de bienestar es un fenómeno de los años cuarenta que poco tiene que ver con la situación de las décadas anteriores⁵. Como ha señalado María José Rubio Lara, en su trabajo «Los fundamentos políticos del Estado de Bienestar», «no se debe infravalorar la importancia que los factores políticos tuvieron en su génesis y desarrollo.

La influencia directa o indirecta de las organizaciones de los trabajadores fue más decisiva que otros factores en los antecedentes remotos y próximos al Estado del bienestar... Los estudios empíricos demuestran que los programas sociales se impulsaron sobre todo en aquellos países en los que estas organizaciones participaron en el gobierno u obtuvieron mejores resultados electorales. En este contexto histórico las circunstancias socio-

⁴ Dahl, Robert A.: *La Democracia y sus críticos*, Ediciones Paidós, Barcelona 1992, trad. de Leandro Wolfson, pág. 61.

⁵ Pérez Luño, Antonio Enrique considera que «El Estado social de Derecho tuvo un origen híbrido fruto del compromiso entre tendencias ideológicas dispares, que ha gravitado sobre su evolución ulterior. De un lado, representó una conquista política del socialismo democrático, lo que se advierte con nitidez en la ideología inspiradora de una de sus primeras manifestaciones: la Constitución de Weimar; de otro, es fruto también de pensamiento liberal más progresista que lo concibe como un instrumento de adaptación del aparato político a las nuevas exigencias del capitalismo maduro», en *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Ed. Tecnos, Madrid 1984, págs. 223 y 224.

políticas hicieron imprescindible el compromiso entre los intereses del capital y del trabajo para lograr la estabilidad política»⁶.

El recuerdo de la legislación social de la época de Bismarck, o la política social realizada en la mayor parte de los países europeos en el período de entreguerras, o el New Deal en Estados Unidos valen de muestra.

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, «Las políticas sociales superaron su rasgo sectorial y adquirieron un carácter generalizado al llegar a ser una convicción general que el crecimiento económico sólo es factible mediante la interdependencia de las políticas sociales y económicas; lógicamente la teoría Keynesiana proporcionó un soporte idóneo para sustentar esta convicción»⁷.

Es el momento, por tanto, en el que se integran el reconocimiento de valores como la justicia social con otros como la seguridad y la estabilidad, estimulado todo ello por unas señales patentes de crecimiento económico.

Sin duda, todos estos factores, ya históricos, han de ser tenidos en cuenta hoy, cuando se intentan realizar modelos que sustituirán al Estado Social. La idea expresada por H. Hecho, y citada por M. José Rubio Lara, de que, «Los programas de Welfare State se han consolidado por el recuerdo de las inseguridades pasadas y por el temor a convulsiones futuras»⁸, debe ser recordada con frecuencia.

Sin embargo, volvamos al análisis de los rasgos que definen al Estado de bienestar.

En líneas generales voy a seguir la caracterización del Estado Social desarrollada hace años por el profesor Manuel García Pelayo en el capítulo primero de su libro «Las transformaciones del Estado contemporáneo»⁹, pues me parece una de las visiones más completas de las existentes en lengua española. El Estado social, Estado de bienestar o Estado socialdemócrata gira en torno a la idea de que entre las finalidades a cumplir por el Estado se encuentra la de garantizar el bienestar social, «concepto mensurable en función de la distribución de las cifras del presupuesto destinadas

⁶ Rubio Lara, María José: «Los fundamentos políticos del Estado de bienestar», en *Sistema* 109, Madrid, marzo de 1992, pág. 74. Pueden consultarse también los libros de J. Albert Della Carità *allo Stato Sociale*, Il Mulino, Bolonia 1986; Ramón García Cotarelo *Del Estado de bienestar al Estado de malestar (La crisis del Estado Social y el problema de legitimidad)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1986, págs. 43 y ss. y las páginas iniciales, págs. 29 y ss., del libro de Angel Garrorena Morales *El Estado español como Estado social y democrático de Derecho*, Ed. Tecnos, Madrid 1984.

⁷ Cit. pág. 75. Sobre las ideas de J. Maynard Keynes pueden verse sus *Ensayos de persuasión*, Ed. Crítica, Barcelona 1988, trad. de Jordi Pascual, sobre todos los ensayos «El fin del laissez-faire» (1926) y «¿Soy un liberal?» (1925).

⁸ Hecho, H.: «Verso un nuevo Welfare State», en *Lo sviluppo del Welfare State in Europa e in America*, Il Mulino, Bolonia 1983, pág. 471.

⁹ García Pelayo, Manuel: *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Alianza Editorial, Madrid 1977.

a los servicios sociales». El precursor de la idea del Estado Social sería Lorenz von Stein, quien hacia 1850 hablaba de la pertinencia de optar por las reformas sociales como política estatal. A su vez, el formulador de la idea del Estado Social de Derecho sería el catedrático socialdemócrata Herman Heller. Así, en un trabajo de 1929, «¿Estado de Derecho o dictadura?», proclama la necesidad de que el Estado de Derecho asuma objetivos de carácter económico y social como alternativa frente a la anarquía económica y a la dictadura fascista¹⁰.

La idea del Estado social de Derecho va a ser objeto de asunción constitucional, en un proceso cuyo origen puede encontrarse en las constituciones europeas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial (piénsese en la Constitución de la República Federal Alemana, de 1949, en sus artículos 20 y 28) y cuyo efecto se va a extender hasta finales de los años setenta (ver la Constitución Española de 1978, art. 1.1)¹¹.

El Estado social ha de ser visto, para García Pelayo, como el intento de adaptación del Estado de Derecho tradicional a los problemas surgidos de la evolución de la civilización industrial y post-industrial. Estado que no es ni socialista, ni capitalista, «sino que se corresponde con la etapa del neocapitalismo» (pág. 19).

Uno de los rasgos más significativos del Estado social es que aporta una fórmula nueva a las relaciones entre el Estado y la sociedad. La comparación con el Estado liberal facilita la comprensión de esta idea. Para el sis-

¹⁰ La lectura de este artículo de H. Heller tiene un doble interés tanto histórico como actual. Se encuentra recogido en *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid 1985, con prólogo de Antonio López Pina y traducción de Salvador Gómez de Arteché, págs. 283 y ss. Sus líneas finales son las siguientes:

«...la sumisión de la economía a las leyes bajo el Estado de Derecho no es otra cosa que el sometimiento de los medios a los fines de la vida, y con ello, la condición previa para una renovación de nuestra cultura... el futuro de la cultura occidental no está amenazado por la ley y por la extensión de ésta a la economía, sino justamente por la anarquía y por la forma de manifestarse ésta en la política, por la Dictadura, así como el frenesí anárquico de esta producción capitalista que padecemos, que ni a los trabajadores manuales ni a los intelectuales deja el ocio y la oportunidad de reclamar una actividad cultural creadora. Al caer en la cuenta de todo esto y ante el parloteo irresponsable de racionalistas sin sangre en las venas y de irracionales sedientos de sangre, debería invadirles una misma náusea invencible y entonces habría al fin recaído la decisión en el dilema entre Dictadura fascista y Estado Social de Derecho», pág. 301. Tiene interés leer en esta edición el Epílogo, sobre «Herman Heller y España», de Antonio López Pina, págs. 335 y ss.

¹¹ Las funciones que adopta el Derecho también van a ser objeto de cambios importantes en el marco del Estado Social de Derecho. Ver sobre este punto los artículos de Norberto Bobbio «Derecho y ciencias sociales», «El análisis funcional del Derecho: tendencias y problemas», «La función promocional del Derecho» y «Sanciones positivas», recogidas en N. Bobbio *Contribución a la teoría del Derecho*, Edición y prólogo a cargo de Alfonso Ruiz Miguel, Fernando Torres-Editor, Valencia 1980, págs. 225, 263, 367, 383 y ss. respectivamente; los capítulos IX y X de Renato Treves *La Sociología del Derecho. Orígenes, investigaciones, problemas*, Ed. Ariel, Barcelona 1988, trad. de M. Atienza, M. J. Añón y J. A. Pérez Lledó y Nota preliminar de Manuel Atienza, págs. 203 y ss., y Vincenzo Ferrari *Funciones del Derecho*, Ed. Debate, Madrid 1989, trad. de M. José Añón y Javier de Lucas, págs. 216 y ss.

tema político liberal, Estado y sociedad son dos sistemas separados, con gran autonomía, independencia y oposición entre sí. «Sus objetivos y valores eran la garantía de la libertad, de la convivencia pacífica, de la seguridad y de la propiedad y la ejecución de los servicios públicos, fuera directamente, fuera en régimen de concesión» (pág. 27). A todo lo anterior se añadía la tesis de que lo correcto era la inhibición del Estado frente a los problemas económicos y sociales. En cambio, el Estado social «parte de la experiencia de que la sociedad dejada total o parcialmente a sus mecanismos autorreguladores conduce a la pura irracionalidad y que sólo la acción del Estado hecha posible por el desarrollo de las técnicas administrativas, económicas, de programación de decisiones, etc., puede neutralizar los efectos disfuncionales de un desarrollo económico y social no controlado» (pág. 23). Con la ejecución del Estado social se pierde la autonomía e independencia del Estado y la sociedad, cada uno por su lado, que son sustituidas por dos partes de un sistema más amplio con continuas y fuertes relaciones entre ambas, unidas por finalidades complementarias.

Los valores y fines del Estado social de Derecho se amplían si los comparamos con el Estado liberal de Derecho. Este pretende garantizar la libertad, la propiedad, la igualdad, la seguridad jurídica y los derechos de participación política. En cambio, el Estado social, además de mantenerlos y de preocuparse por su efectividad material, se responsabiliza por lo que Forsthoff ha formulado con los términos «procura existencial», responsabilidad que «no se agota en las medidas a favor de las clases económicamente débiles, sino que se extienden a la generalidad de los ciudadanos, ya que a todos alcanza la incapacidad para dominar por sí mismos sus condiciones de existencia, es decir, la menesterosidad social en el sentido amplio del concepto»¹².

La preocupación del Estado por la «procura existencial» se convierte, así, en el motor para lograr la estabilidad del sistema neocapitalista y la aceptación de su legitimidad. Desarrollo económico, expansión de los servicios públicos y las prestaciones sociales y pleno empleo son también otras dimensiones de la solidez de este medio de encauzar los cambios sociales sin traumas.

Otras características distintivas del Estado social son sus funciones como Estado-empresario y como Estado distribuidor. En el primer caso se trata de «su conversión en empresario sea mediante la estatalización de las empresas, sea participando con el capital privado en empresas mixtas, sea poseyéndolas exclusivamente, pero bajo forma jurídico privada» (pág. 30). Sin embargo, y para referirnos al segundo caso, el Estado social no tiene especial interés en la nacionalización de los medios de producción, su pre-

¹² García Pelayo, M.: *El Estado social y sus implicaciones*, cit., pág. 28. Ver también el artículo de Luis López Guerra «Las dimensiones del Estado social de Derecho», en la revista *Sistema*, números 38-39, octubre de 1980, págs. 175 y ss.

tensión se rige sobre todo por «una más justa distribución de lo producido llevada a cabo por la adecuada utilización para tal fin de la tradicional potestad fiscal, siempre considerada como uno de los derechos mayestáticos inherentes al Estado» (pág. 33). La realización de estas dos funciones conlleva que el Estado, manteniendo la economía de mercado, asuma la regulación, orientación y dirección del proceso económico. Estamos, por tanto, muy lejos del Estado liberal y nos encontramos con un Estado con un alto grado de intervención en el sistema económico¹³.

3. LAS CRITICAS AL ESTADO SOCIAL DE DERECHO

El tránsito del Estado liberal de Derecho al Estado social de Derecho, aún contando con el consenso de la mayor parte de las fuerzas políticas democráticas, no dejó de plantear problemas de carácter teórico, desde perspectivas culturales y jurídicas. El período posterior al final de la Segunda Guerra Mundial conoció y gozó de un grado de estabilidad y de una satisfactoria realización del Estado de bienestar, mezclada con llamadas de atención sobre los peligros de un excesivo intervencionismo del Estado y con posturas críticas que van a considerar el Estado social como un nuevo «maquillaje» del capitalismo.

Aquí vamos a analizar algunos de estos planteamientos; todos ellos muestran su insatisfacción con el Estado de bienestar social, pero las razones que los motivan y los objetivos que les mueven son muy diferentes¹⁴.

¹³ Ver las págs. 66 y ss. Como ha señalado A. E. Pérez Luño, «Se acerca un abandono del dogma del laissez-faire en favor de un intervencionismo de los poderes públicos en el proceso económico tendente a un incremento constante de la producción, que permita garantizar el pleno empleo y el aumento de las rentas de trabajo», en *Derechos humanos, Estado de Derecho, Constitución*, cit., pág. 224.

¹⁴ La bibliografía sobre las críticas y la crisis del Estado social es muy extensa. Solamente voy a citar algunos de los trabajos de autores españoles publicados en los últimos años, que pueden servir para ampliar información.

Picó, Josep: *Teorías sobre el Estado del Bienestar*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1987; García Cotarelo, Ramón: *Del Estado del Bienestar al Estado del malestar (Las crisis del Estado Social y el problema de legitimidad)*, cit., sobre todo pág. 119 y ss.; Porras Nadales, Antonio J.: *Introducción a una teoría del Estado postsocial*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1988; Cabo Martín, Carlos de: *La crisis del Estado social*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1986; los artículos de Vallespín Oña, Fernando: «Crisis de la Democracia y Estado Social», y Montoro Romero, Ricardo: «Neoconservadurismo y crisis del Estado Social de Bienestar», en *Política y sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, Centro de Investigaciones Sociológicas y Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987, tomo 1, págs. 235 y ss.; el de Murillo Ferrol, Francisco: «La crisis del Estado», en Eduardo García de Enterría y otros *España: un presente para el futuro*, Instituto de Estudios Económicos, tomo 2, Madrid 1987, págs. 27 y ss.; el libro de varios autores, editado por Enrique Olivas *Problemas de la legitimación en el Estado social*, Ed. Trotta, Madrid 1991; Julio Segura, Francisco Cabrillo, Gabriel Tortella *La reforma del Estado asistencial*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987; y Miralles, Josép: *El Estado de Bienestar, debates y perspectivas*, cristianisme justicia, Barcelona 1992.

A) La incompatibilidad entre Estado de Derecho y Estado social

La propia noción de Estado social de Derecho es puesta en duda en varios de los escritos, muchos de ellos comentando el alcance del uso de esta fórmula en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (1949), de Ernst Forsthoff. O mejor dicho, se insiste en lo inadmisibile de querer cuadrar los fines del Estado social en la idea rectora del Estado de Derecho; si en una misma Constitución se pueden acoplar dos Estados con estructuras jurídicas tan distintas: el Estado Social de prestaciones y el Estado de Derecho de libertades. La postura de E. Forsthoff es muy clara: «El Estado de Derecho y el Estado Social no son comparables en el plano constitucional y la Ley Fundamental debe ser entendida primariamente como una constitución liberal»¹⁵. Entendido el Estado social como un Estado garantizador de la subsistencia, asegurador de prestaciones y redistribuidor de la riqueza, surge inmediatamente, como consecuencia inmediata de ello, un nuevo tipo de ciudadano que ya no sólo vive en el Estado, sino también del Estado. El individuo, al depender su seguridad y subsistencia del Estado, pierde irremediamente su libertad, es entregado «en manos del Estado». De ahí la necesidad de hacerse la pregunta «¿Qué ocurrirá cuando el Estado instrumente la dependencia que con él tiene el individuo como un camino de servidumbre? El resultado —contesta— sería un incremento del poder de dominación hasta un tal grado que sería insopportable»¹⁶. El calificativo social no sólo es ambiguo sino también susceptible de abusos. Ello es suficiente para plantear la inaceptabilidad teórica de la fusión del Estado de Derecho y del Estado social «en un nuevo tipo constitucional de Estado de Derecho», pues es imposible conseguir un Estado social de Derecho «con medio Estado social y medio Estado de Derecho»¹⁷. El ámbito propio y apropiado del Estado social no es el constitucional sino el de la Administración. La fórmula de Estado Social de Derecho «no es un concepto jurídico en el sentido de que designe una categoría especial de Estado de Derecho, con características específicas y contenido material propio»¹⁸. Ello no obsta para que la relación entre el Estado social y el Estado de Derecho sea de complementariedad, aunque en tensión, puesto que, «si el Estado de Derecho es utilizado con abuso como castillo roquero de los beati possidentes, se renunciará a su misión social y con ello se le coloca en situación de peligro». Pero también, «una radical tendencia social en el Estado terminaría necesariamente en un Estado de Administración que no puede ser ya Estado de Derecho»¹⁹.

¹⁵ Forsthoff, Ernst: «Problemas constitucionales del Estado social», en *El Estado social*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1986, trad. de José Puente Egido, pág. 45.

¹⁶ *Op. cit.*, págs. 50 y 51.

¹⁷ Forsthoff, Ernst: «Concepto y esencia del Estado Social de Derecho», en *El Estado social*, *op. cit.*, pág. 80.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 97.

¹⁹ *Op. cit.*, pág. 106.

Considero que las ideas de Forstthoff han adquirido especial interés y oportunidad en el momento actual de crisis de legitimidad y de imposibilidad de realizar el Estado social o de bienestar. Sin duda, la desvinculación que él propone entre el ámbito constitucional del Estado de Derecho, el básico desde la necesidad de un Estado de Derecho, y la función social del Estado como tarea propia de la Administración²⁰ cobra especial relieve para la tesis de la revisión del Estado de bienestar social que a lo largo de este trabajo se ofrece. Evidentemente caben otras salidas²¹ ante la crisis del Estado social, pero ésta, aquí y ahora, se muestra fecunda ya que salva la configuración del Estado como Estado de Derecho, aun dudando de la posibilidad económica o de la deseabilidad de un Estado social o de bienestar en el sentido tradicional.

B) La insuficiente democratización del Estado social

Otra de las críticas al Estado social de Derecho es la llevada a cabo por Elías Díaz en su conocido libro «Estado de Derecho y sociedad democrática»²². La aparición de este libro en 1966 tiene un significado especial tanto por su contenido y propuestas como por el momento político del sistema franquista entonces vigente. Para Elías Díaz el Estado social de Derecho es el resultado de la adaptación jurídico-política de los sistemas democrático-liberales occidentales a «las nuevas necesidades del desarrollo técnico, social y económico de los últimos decenios». Su carácter social pretende que el Estado de Derecho «evite los defectos del Estado abstencionista liberal y, sobre todo, del individualismo que le servía de base»²³. Reconocimiento de los derechos sociales y programas gubernamentales que tendrán como objetivo la justicia social son también características del paso del Estado liberal del Derecho, fiel al cumplimiento estricto de sus requisitos. Su propósito también girará en torno a hacer compatibles el capitalismo con la consecución de un bienestar social general, lo que comporta un soporte psicológico e ideológico grande a esta forma de organización política. Aquí

²⁰ Puede verse también sobre esto Pérez Luño, A. E.: *Derecho humanos, Estado de Derecho y Constitución*, cit., págs. 225 y ss.

²¹ En la edición española donde se recogen los dos trabajos de Ernst Forstthoff citados, se incluyen trabajos de Wilfgan Abendroth y de Karl Doehring que defienden opciones diferentes.

Para W. Abendroth, «La noción del Estado social no solamente encierra exigencias concretas del particular frente al poder público, sino que tiene sentido pleno cuando pone de manifiesto que una democracia sólo puede funcionar si ésta se extiende a la sociedad y ofrece a todas las clases sociales las mismas oportunidades en el proceso económico», en *El Estado de Derecho democrático y social como proyecto político*, cit., pág. 30.

El trabajo de K. Doehring lleva por título *Estado social, Estado de Derecho y orden democrático*, págs. 107 y ss.

²² Díaz, Elías: *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972 (cuarta edición).

²³ *Op. cit.*, pág. 95.

es donde surgen los problemas, para Elías Díaz, puesto que ese bienestar social general es más aparente que real, «El neocapitalismo, puede decirse, produce la nivelación en los aspectos más superficiales de la vida social. Aumenta la producción, aumenta el consumo (y ello es, por supuesto, importante), pero subsisten decisivas y radicales desigualdades que aquel parece incapaz de salvar (sobre todo si planteamos el problema a escala internacional)»²⁴. La valoración que hace Elías Díaz de las realizaciones del Welfare State o Estado social de Derecho, en cuanto a la democratización de la sociedad, también inciden en sus insuficiencias: «aún admitiendo que el Welfare State —velando más por la seguridad social del ciudadano— ha significado un avance positivo en relación con el capitalismo clásico, cabe perfectamente concluir con toda razón que el neocapitalismo no constituye realmente un sistema de bienestar democrático... La democratización económica, social y política debe ser propuesta hoy como meta de alcance universal, cosa realmente difícil de lograr con el imperialismo económico que parece inevitablemente derivar del neocapitalismo propio de los más desarrollados Estados del bienestar»²⁵.

Todas estas apreciaciones críticas de Elías Díaz van preparando el camino hacia la necesidad de superar el Estado social de Derecho. La fórmula vendrá dada por el Estado democrático de Derecho. El paso del neocapitalismo del Estado social al socialismo «será así paralelamente el paso al Estado democrático de Derecho»²⁶, puesto que la democracia política «exige como base la democracia socioeconómica». Ante la incompatibilidad entre democracia y neocapitalismo irrumpe la compatibilidad entre democracia y socialismo «como algo mucho más concorde con la realidad». El Estado democrático de Derecho es, además, Estado de justicia, integrando los valores históricos de democracia, socialismo, libertad y paz. El cumplimiento «efectivo y real» de los derechos y libertades exigen la democracia y el socialismo, ya que «la democracia exige participación real de las masas en el control de las decisiones y en los rendimientos de la producción; sin esa participación real no hay sociedad democrática»²⁷. Además, «El paso del capitalismo al socialismo aparece, por tanto, una vez más, como el paso de la democracia formal a la democracia real. Lo decisivo es, en efecto, el sistema concreto de relaciones de producción: éste es quien configura las formas de organización social y política»²⁸. Y un texto más tomado de las páginas finales del libro: «El Estado democrático de Derecho tiene que ser hoy un Estado de estructura económica socialista; ésta es necesaria para la constitución actual de una verdadera democracia. El neocapitalismo con su famoso Estado del bienestar, apoyándolo todo en una economía y una sociedad de consumo no logra, puede decirse, ni superar la enajenación de

²⁴ *Op. cit.*, págs. 110 y 11.

²⁵ *Op. cit.*, pág. 120.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 127.

²⁷ *Op. cit.*, pág. 143.

²⁸ *Op. cit.*, pág. 145.

las masas, ni frenar la desigualdad social, sobre todo a nivel internacional. El Estado social de Derecho es, en mi opinión, un Estado insuficiente democrático»²⁹.

El Estado Democrático de Derecho corresponde, entonces, a la síntesis de democracia y socialismo; su realización ha de hacerse, lo cual es muy importante, respetando las exigencias clásicas del Estado de Derecho (imperio de la ley, división de poderes, legalidad de la Administración y respeto, garantía y realización material de los derechos y libertades fundamentales).

Las ideas de Elías Díaz han sido mantenidas, por lo general, y desarrolladas en otros trabajos suyos posteriores³⁰. De entre ellos tiene especial interés uno que lleva por título «El Estado democrático de Derecho en la Constitución española»³¹, dado que el artículo 1.1 de nuestra Constitución proclama «España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho...». En este trabajo, además de una curiosa interpretación, acorde con sus ideas del Estado democrático de Derecho, del calificativo democrático situado después de social³², nos encontramos con el siguiente texto: «Estado democrático de derecho... reenvía a un tipo de Estado apenas iniciado en nuestro tiempo, y con frecuencia de modo irregular, en el que se pretende precisamente la transformación en profundidad del modo de producción capitalista y su sustitución progresiva en el tiempo por una organización social de caracteres flexiblemente socialista (o también, desde otro punto de partida, la efectiva democratización de los países denominados “socialistas”) para dar paso, a través de vías pacíficas (que no pasivas) y de libertad (formal y real), a una sociedad donde consecuentemente puedan implantarse muy superiores niveles de dicha igualdad y libertad real, donde democracia (otra vez formal y social) y socialismo no solamente sean compatibles sino que se fortalezcan y consoliden mutuamente»³³.

La propuesta del profesor Elías Díaz sigue manteniendo sus razones, además de ser atractiva para el pensamiento democrático de izquierdas. El Estado democrático de Derecho es, sin duda, una opción válida y una alternativa siempre abierta, además de un gran reto, para los que creen en la compatibilidad entre libertad e igualdad (democracia y socialismo). Sin embargo, los acontecimientos de los últimos años en los países democrático-liberales no parece que acompañan mucho a los buenos deseos de Elías

²⁹ *Op. cit.*, pág. 173.

³⁰ Pueden consultarse «Socialismo democrático y derechos humanos» y «El Estado democrático de Derecho y sus críticos izquierdistas», en su libro *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Ed. Civitas, Madrid 1977.

³¹ Publicado originalmente en la revista *Sistema* núm. 41 y recogido en su libro *Socialismo en España: el partido y el Estado*, Ed. Mezquita 1982.

³² Coincido en este aspecto con lo apuntado por A. E. Pérez Luño en su libro *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, *op. cit.*, págs. 237 y ss.

³³ *Cit.*, págs. 179-180.

Díaz: los únicos países democráticos (aun con sus insuficiencias) son los capitalistas, el Estado social entró en una crisis irreversible, la economía de mercado parece la única viable y no hay nada equivalente a una transformación en profundidad del modo de producción capitalista. Tampoco hemos asistido a la democratización de los países socialistas, sino a un derrumbamiento total, de tal forma que socialismo (real) es hoy equivalente a miseria y falta de libertad (piénsese en Cuba).

Finalmente creo que tiene razón A. E. Pérez Luño cuando ha señalado, a propósito, de la crítica de Elías Díaz al Estado social de Derecho, que «su planteamiento ha supuesto una infravaloración global del Estado social de Derecho que ha soslayado los intentos teóricos y prácticos dirigidos a su interpretación y funcionalización abiertamente democrática y progresista que desde su génesis (piénsese en la obra de Heller) hasta la actualidad han jalonado determinadas tendencias de su evolución»³⁴.

C) El ciudadano reducido a consumidor

Las críticas de Elías Díaz al Estado social de Derecho o Estado de bienestar tocan también otro punto de interés especial para analizar las sociedades del Estado de bienestar durante las décadas en las que se ha plasmado en una auténtica realidad. La razón del interés especial estriba en que aquí las críticas no van dirigidas al sistema político o económico, por motivos también políticos o económicos, sino a sus dimensiones culturales y morales. Es, por tanto, crítica moral y cultural lanzada contra el modelo de ciudadano que se dibuja y percibe en las sociedades del bienestar. Todos los sistemas sociales, políticos y económicos crean, aunque no de forma mecánica, o favorecen un tipo de ciudadano. El que aquí se va a modelar es el del ciudadano-consumidor satisfecho y hacia él van disparadas las críticas que en los años sesenta van a realizar Enrique Tierno Galván y José Luis L. Aranguren y va a recoger Elías Díaz.

Elías Díaz conecta todo esto, y creo que correctamente, con el principio de que el Estado social dirige su actuación concreta, como Estado intervencionista, a la tarea administrativa. La actuación de la Administración se ve sobrevalorada en detrimento de las ideologías políticas; «la administración pretende sustituir a la política», el objetivo del bienestar general marcha paralelo al fenómeno de la despolitización (con el resultado de que dicha despolitización se asocia a la conservación del sistema político vigen-

³⁴ Pérez Luño, A. E.: *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, cit., pág. 231.

Recientemente Elías Díaz ha escrito un nuevo trabajo sobre el tema «Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales» (en *Sistema* 125, Madrid, marzo de 1995, págs. 5 y ss.). Es oportuno comparar su contenido con sus escritos anteriores, a la vez que hay que resaltar el interés de las propuestas que en torno al Estado democrático de Derecho aquí se hacen.

te). Desiodeologización, despolitización, extensión de la cultura del bienestar, pero de un bienestar aún no democratizado, son pruebas irrefutables de que el modelo neocapitalista del Estado social o Welfare State «no produce todavía una sociedad suficientemente democrática».

El siguiente texto de Enrique Tierno Galván es sumamente expresivo de esta visión crítica del modelo cultural que corresponde al ciudadano del Welfare State: «Apoyándose en el hecho del crecimiento constante del bienestar, se configura un hombre occidental trivializado por la facilidad y el nivel de consumo... En otras ocasiones lo hemos llamado el *consumidor satisfecho*»³⁵.

También José Luis L. Aranguren ha insistido en sus trabajos de aquellos años en este tipo de crítica. Así, por ejemplo, en su libro «Ética y política»³⁶, cuando analiza la Sociedad del Bienestar como uno de los tres ejemplos de la institucionalización de lo ético.

Para Aranguren el Estado de bienestar es un Estado manipulador del ciudadano, al que garantiza el bienestar, la abundancia y la seguridad a cambio del sometimiento a él. Esa manipulación es doble: económica y política. Económicamente el Welfare State es la culminación del capitalismo; el consumidor representa el «papel fundamental de motor de la rueda producción-consumo», un consumidor insaciable, estimulado por todo un eficaz sistema de publicidad y propaganda. Políticamente, porque el ciudadano se piensa libre, aunque lo es de la coacción violenta, «pero heterocondicionado —al menos mayoritariamente— por la presión social ejercida mediante los medios de comunicación de masas a los que, como no tenga una mente extremadamente crítica e independiente, es muy difícil que pueda resistir»³⁷.

Desde el punto de vista ético el modelo del ciudadano del Estado de bienestar es muy insatisfactorio, ya que, «El mayor inconveniente del Welfare State es el aflojamiento de la tensión moral. El modelo de “consumidor satisfecho” es más materialista que el modelo marxista del “proletario revolucionario”»³⁸.

Además Aranguren se refiere en esta página a un punto que hoy representa el mayor obstáculo para el mantenimiento del Estado social: la im-

³⁵ Tierno Galván, Enrique: *Acotaciones a la Historia de la cultura occidental en la Edad Moderna*, Ed. Tecnos, Madrid 1964, págs. 318 y 319.

³⁶ L. Aranguren, José Luis: *Ética y Política*, Ed. Guadarrama, Madrid 1963. Aquí citaré por la segunda edición de 1968.

³⁷ *Op. cit.*, pág. 252.

³⁸ *Op. cit.*, pág. 253.

Todo lo anterior le lleva a mantener su propuesta del Estado de justicia: «Si la moral tiene que ser, a la vez, personal y social, esto significa que el viejo Estado de Derecho, sin dejar de seguir siéndolo, tendrá que constituirse en Estado de Justicia, que justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad», pág. 257.

sibilidad de extender el bienestar por motivos de índole económica, «Pero el Welfare State —escribe—, más allá de esas desventajas morales a los que acabamos de referirnos, en lo que tiene de positivo, la implantación de un alto nivel de vida, es imposible de extender o generalizar, puesto que supone una economía superdesarrollada, de plena producción y pleno empleo»³⁹.

La lectura de estos textos de los años sesenta sirven, sin duda, para iluminar nuestra comprensión y nuestra valoración del presente. Aun en el caso, bastante remoto por lo que parece, de que fuera posible económicamente mantener el Estado de bienestar social, estaría siempre abierta la pregunta de si es deseable, de si merece la pena dedicar esfuerzos a rescatar ese modelo de ciudadano consumidor-satisfecho, desideologizado y despolitizado, limitado en el desarrollo libre de su personalidad y empobrecido en cuanto a sus opciones vitales. Creo que, una vez satisfechas las necesidades básicas de subsistencia y seguridad social, y logrando un bienestar generalizado también básico, habría que ir pensando en un modelo de persona y ciudadano más autónomo y libre, con más capacidad e iniciativa, con más «tensión moral» que la posibilitada por el Estado de bienestar, también llamado, y por buenas razones, Estado-Providencia.

D) Críticas liberal-conservadoras

Un sector muy importante de las críticas al Estado de bienestar social es el representado por las corrientes de signo liberal conservador⁴⁰. Ya desde el comienzo del desarrollo del Estado social mostraron un rechazo por esta forma de actuación del Estado en la sociedad. Con el paso del tiempo, esta reacción ha ganado en contundencia y fuerza ya que la crisis iniciada en los años setenta: recesión económica, inflación, pérdida de

³⁹ *Op. cit.*, pág. 254.

⁴⁰ Utilizo el calificativo «conservador» en el sentido convencional, equivalente a ideología de derechas. Sin embargo, no se puede hacer una identificación mecánica entre Estado social e izquierdas, y Estado neoliberal y derechas. El asunto es mucho más complejo, puesto que es necesario recordar los orígenes y primeros pasos del Estado de bienestar social y el hecho de que el incremento del gasto público en prestaciones y servicios sociales ha sido objeto tanto de la política de gobiernos de izquierdas europeos como de gobiernos situados en centroderecha o derecha. No obstante, creo que sí se puede mantener que actualmente el Estado de bienestar cuenta con más partidarios de su mantenimiento en los sectores de centro-izquierda e izquierdas. Como ha señalado Porras Nadales, J.: «Los teóricos del pensamiento socialista o socialdemócrata se han visto obligados a definirse en una paradójica posición conservadora del Estado (o al menos del modelo de Estado históricamente existente), frente al huracán desencadenado por el neoliberalismo y el discurso radical del desmantelamiento del Estado», «La evolución del Estado social y sus perspectivas», en «El futuro de Estado», *Sistema* 118, 119, Madrid, marzo 1994, pág. 239.

Hace ya algunos años (1978) Ralf Dahrendorf escribió un trabajo sobre estos asuntos «¿Fin del consenso socialdemócrata? El problema de la legitimidad del poder político en la actualidad», incluido en su libro *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid 1983, trad. de Ramón García Cotarelo, págs. 145 y ss.

empleos, aumento desorbitado del gasto público, crisis fiscal del Estado, no han hecho más que convertir en realidad lo que en las décadas anteriores habían sido advertencias o llamadas de atención. Sus análisis no han pasado desapercibidos para los gobiernos de los países industrializados y neocapitalistas. Uno de los puntos en los que más insisten es que actualmente, y como consecuencia de las políticas del Estado de bienestar, «el Estado se encuentra sobrecargado con demandas imposibles de satisfacer. Se ha extendido el abanico de los derechos sociales y la población espera que los gobiernos se responsabilicen e intervengan en sectores cada vez más amplios de la sociedad, pero al mismo tiempo piden la reducción de los impuestos y la contención de los precios.

Esta situación se convierte en ingobernable y la única vía de salida es un retraso paulatino a las premisas de *laissez faire* que contenga el gasto público o incite la inversión privada renunciando a formas de Estado intervencionista»⁴¹.

Las propuestas, cuyas ideas vamos a resumir más tarde, actuales de signo liberal-conservador rotan en torno a estas medidas: «retorno al liberalismo económico, la no intervención del Estado en los procesos económicos, la reducción del gasto público, la supresión de la mayor cantidad posible de prestaciones de todo tipo y la eliminación de las trabas legales a la libertad del juego de las fuerzas del mercado, enunciado semecrítico con el que se pretende disfrazar la petición de que haya despido libre y queden anuladas las regulaciones legales de las relaciones industriales, con la siguiente desprotección de los derechos laborales de los trabajadores»⁴².

— Principalmente se debe hacer referencia, como ejemplo de las corrientes que postulan estas medidas, a las de signo neoliberal. Estas corrientes se caracterizan por propugnar, frente a las crisis del capitalismo del Estado de bienestar social, una solución en la línea de la teoría liberal ortodoxa. Su análisis engloba, e intenta dar solución, a los problemas no sólo de carácter económico, sino también sociales y políticos. El paradigma teórico ideal utilizado se centra en el individuo como *homo economicus*, apoyado en una explicación de su comportamiento como individuo racional, evaluador, capaz de opciones sociales, económicas y políticas y responsable de ellas.

Los orígenes de estos planteamientos teóricos suelen situarse en torno a la «escuela de Chicago» y tendría como máximo representante de ella a Milton Friedman, Premio Nobel de Economía en 1976. El otro autor particularmente representativo de la corriente neoliberal sería f. Hayek, Premio Nobel de Economía 1974⁴³. A partir de este núcleo originario, los postula-

⁴¹ Picó, J.: *Teorías sobre el Estado del Bienestar*, cit., pág. 10.

⁴² García Cotarelo, Ramón: *Del Estado de bienestar al Estado de malestar*, cit., pág. 197.

⁴³ Otro autor de interés que aquí debe mencionarse es el también Premio Nobel de Economía, en 1986, James Buchanan. Sobre él pueden verse en castellano Vallespís, F.: *Nuevas*

dos neoliberales han ganado multitud de adeptos en Norteamérica y Europa⁴⁴. Entre las características comunes, a pesar de que no todas las corrientes neoliberales mantienen perspectivas totalmente idénticas, merece la pena destacar, en primer lugar, su rechazo radical y tajante a la intervención del Estado en la Economía. Dicha intervención es vista como contraproducente y fuente de mayores problemas económicos de los que pretende solucionar. Teniendo en cuenta que una de las características distintivas del Estado de bienestar social es la intervención profunda del Estado en el ámbito económico, no cabe esperar de los neoliberales otra actitud más clara que ésta. Y lo grave, además, es que esta intervención vendría a obstaculizar, y hasta destruir, no sólo la eficiencia económica necesaria para el desarrollo normal de una sociedad sino también las libertades civiles y políticas. Quizá será F. Hayek el autor que, muy pronto, ya en 1944, advirtió con mayor insistencia sobre esas desviaciones del Estado providencia o Estado de bienestar, en su conocido libro «Camino de servidumbre», dedicado «a los socialistas de todos los partidos»; «Se dice a menudo —escribe— que la libertad política carece de significado sin libertad económica. Esto es muy verdad, pero en un sentido casi opuesto al que dan a la frase nuestros planificadores. La libertad económica que es el requisito previo de cualquier otra libertad no puede ser la libertad frente a toda preocupación económica, como nos prometen los socialistas, que sólo podría obtenerse relevando al individuo de la necesidad y, a la vez, de la facultad de elegir; tiene que ser la libertad de nuestra actividad económica, que, con el derecho a elegir, acarrea, inevitablemente el riesgo y la responsabilidad de este derecho»⁴⁵. La planificación económica del Estado intervencionista, además, ataca directamente a los presupuestos del Estado de Derecho, puesto que «la igualdad formal ante la ley está en pugna y de hecho es incompatible con toda actitud del Estado dirigida deliberadamente a la igualación material o sustantiva de los individuos y que toda política directamente dirigida a un ideal sustantivo de justicia distributiva tiene que conducir a la destrucción del Estado de Derecho. Provocar el mismo desarrollo para personas diferentes significa, por fuerza, tratarlas diferentemente»⁴⁶.

La alternativa que ofrecen los autores neoliberales consiste en la vuelta a los programas del Estado liberal, a la confianza en el libre y espontáneo juego de las fuerzas del mercado, que coincidiría con el desmantela-

teorías del contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan, Alianza Universidad, Madrid 1985, y el trabajo de Elósegui, María: «El contractualismo constitucionalista de James Buchanan», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Epoca, Tomo X, Madrid 1993, págs. 33 y ss.

⁴⁴ Ver el trabajo de Alonso Rodríguez, José Antonio: «El anarcocapitalismo y los neoliberales», en *La Pluma*, mayo-junio 1980, núm. 1, Madrid, págs. 15 y ss.

⁴⁵ A. Hayek, Friedrich: *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid 1978, traducción y nota introductoria de José Vergara, pág. 135.

⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 111.

miento de la actividad intervencionista del Estado de Bienestar. En caso contrario, advierten, se irá inevitablemente por un camino de servidumbre, puesto que «la planificación conduce a la dictadura»⁴⁷.

Debe tenerse en cuenta que estos autores, el ejemplo de Hayek sirve muy bien de modelo, no cuestionan la existencia del Estado sino la del Estado de Bienestar social, estado providencia o Estado benefactor⁴⁸. La opción política válida sería la vuelta al Estado liberal de Derecho, a través de medidas de control del intervencionismo del Estado, privatización de las empresas públicas, etc.; en el buen supuesto de que los males actuales de las sociedades capitalistas se deben a que nuestras sociedades capitalistas se deben a que nuestras sociedades no son realmente capitalistas. El principal obstáculo para el desarrollo de una economía de mercado lo presenta el Estado, ya que «debido a la existencia de un Estado fuerte, dominante e intervencionista, a los ciudadanos les conviene más intentar manejar (o apoderarse) el aparato estatal que basar sus relaciones en intercambios recíprocos, creadores de una plusvalía social óptima»⁴⁹.

El segundo gran postulado común de las corrientes neoliberales se centra en la crítica a la labor redistributiva del Estado de Bienestar social, que para ellos se trataría más de una apariencia engañosa que de una realidad. Ni moral ni políticamente se justificaría esta función de carácter redistributivo puesta en manos de un Estado voraz, donde las ventajas de su injerencia brillarían por su ausencia. También aquí F. Hayek es muy claro, al señalar que el concepto de justicia social no es más que una simple fórmula vacía que carece totalmente de sentido, ya que «quienes emplean la referida expresión no saben lo que con ellas pretenden decir, sino que más bien la usan como simple aserto que les permite formular pretensiones que carecen por completo de justificación»⁵⁰.

⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 102. Ver también la obra de Hayek *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid 1975, trad. de José Vicente Torrente, principalmente la tercera parte, págs. 345 y ss. y *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, con prólogo de Jesús Huerta y trad. de Luis Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid 1990.

⁴⁸ A diferencia de otras posturas «neoliberales» más radicalizadas, como la de los libertarios y anarcocapitalistas. Ver sobre este punto el artículo de José Antonio Alonso Rodríguez, antes citado, pág. 27, y los libros de Pierre Lemieux *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Press Universitaires de France, París 1983 y Henri Arvon *Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, París 1983.

Ver también Henri Lepage *Mañana el capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid 1979, trad. de Juan Bueno y revisión técnica de Evaristo Amós de León y Luis Moreno Ordóñez, págs. 48 y ss., y pág. 281 y ss.; y Philippe Van Parijs *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la Filosofía política*, Editorial Ariel, Barcelona 1993, trad. de Juana A. Bignozzi y edición española a cargo del profesor Eduard Gonzalo, págs. 95 y ss.

⁴⁹ Lepage, Henri: *Mañana el capitalismo*, cit., pág. 48. Del mismo autor se puede leer *Mañana el liberalismo*, Espasa Calpe, Madrid 1982, trad. de José Ignacio Oyarzabal; y *Por qué la propiedad*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1986, con prólogo de Antonio Sáenz de Miera.

⁵⁰ Hayek, F.: «Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política», volumen II *El espejismo de la justicia social*, Unión Editorial, Madrid 1979, trad. de Luis Reig Albiol, pág. 1.

Para Milton Friedman, «Una sociedad que interponga a la libertad la igualdad —en el sentido de los resultados— acabará sin una ni otra; el uso de la fuerza para lograr la igualdad destruirá la libertad, y la fuerza, introducida con buenas intenciones, acabará en manos de personas que la emplearán en pro de sus propios intereses». El mercado es más igualitario que la labor redistributiva del Estado benefactor, puesto que, «Dondequiera que se ha dejado funcionar al mercado libre, en todos los lugares en los que existido cierta igualdad de oportunidades, el hombre de la calle ha sido capaz de llegar a niveles de vida antes impensables. En ningún sitio es más grande el abismo entre el rico y el pobre, en ningún lugar es más rico el rico y más pobre el pobre que en las sociedades que no permiten el funcionamiento del mercado libre».

También para M. Friedman se ha dado un enorme fracaso en la consecución de los objetivos del Estado de bienestar, lo que ha estimulado una actitud social de rechazo hacia una administración omnipotente⁵¹. La razón se encuentra en el funcionamiento del Estado de bienestar, en su ambición desmedida se originan sus fracasos. En definitiva, «El Welfare State, tal y como funciona en la actualidad, con frecuencia no es más que una gran estafa. Es necesario demostrar a los ciudadanos que todo lo que se les vende en nombre de la solidaridad nacional lleva con frecuencia a resultados muy diferentes con respecto a la intención señalada, y cuesta a la nación (y a gran número de desfavorecidos) más de lo que aporta»⁵².

Vistas desde una perspectiva actual las críticas de los neoliberales al funcionamiento y objetivos del Estado de bienestar social, de las cuales aquí solamente hemos hecho referencia a alguna, el primer resultado de estos análisis debe ser que en ningún caso estas críticas deben pasarse por alto, con el argumento fácil de que se trata de una ofensiva de la derecha o de las patronales, o de las compañías multinacionales. Sería totalmente ingenuo pensar que no hay nada de eso, aunque conviene no olvidar que en una sociedad abierta cabe la defensa de, y la pretensión de llevar a cabo, todos los objetivos sociales de acuerdo y sometidos a las reglas de juego de una sociedad liberal democrática. Que el objetivo de los neoliberales sea acabar con el Estado de bienestar social es tan legítimo como el objetivo de mantenerlo o consolidarlo. La discusión ideológica, como la evaluación moral y política de las sociedades, sistemas políticos y organización económica debe estar siempre abierta al análisis crítico y a la revisión. Con algunos de los diagnósticos y los objetivos de los neoliberales, los más ideológicos, se puede estar en desacuerdo, ese es mi caso, pero, no obstante, en el caso de otras apreciaciones críticas sobre el funcionamiento del Esta-

⁵¹ Milton y Friedman, Rose: *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1980, trad. de Carlos Roccha Pujol, págs. 209, 207 y 391 y ss.

Sobre las ideas de M. Friedman ver el cap. ix del libro de H. Lepage *Mañana, el capitalismo*, cit., págs. 331 y ss.

⁵² Lepage, H.: *Mañana el capitalismo*, cit. pág. 374.

do de bienestar social es muy difícil no darles la razón. Por ejemplo, creo que se pueden suscribir y la defensa que más tarde se hará de mayor protagonismo para la sociedad civil va en ese sentido, las palabras finales de Guy Sorman en su libro «La solución liberal», «La solución liberal consiste en... prescindir voluntariamente del Estado en los numerosos dominios que por naturaleza no dependen de la política, y de la que no hay gran cosa que esperar. En efecto, nada es menos liberal que esperar de un gobierno que instaure el liberalismo... El liberalismo consiste en no invertir particularmente su confianza en la clase política, porque la vocación de los políticos no es ser liberales. En lugar de seguir a los jefes, más vale vigilarlos»⁵³.

La experiencia inolvidable de lo que ha ocurrido, generado por el intervencionismo de todo tipo y la planificación estatal, en las dictaduras comunistas en los últimos años, debe ser también motivo de profunda reflexión. Sin embargo, y es necesario el decirlo bien alto, el Estado de bienestar social es un Estado de Derecho, liberal y democrático, vigente en el marco de una economía de mercado, no una dictadura. Por ello, conviene también no descuidar este dato podemos sentirnos orgullosos de que las profecías hechas por F. Hayek en su libro «Camino de servidumbre», no se hayan cumplido⁵⁴. El Estado de bienestar social, a pesar de sus múltiples problemas y crisis, no ha limitado sustancialmente las libertades cívicas y políticas de los ciudadanos, al mismo tiempo que les ha asegurado importantes servicios sociales y prestaciones.

⁵³ Sorman, Guy: *La solución liberal*, Espasa Calpe, Madrid 1985, trad. de Mauro Armiño, págs. 197 y 198.

⁵⁴ La figura y obra de F. Hayek debe ser objeto de un detenido estudio. Algunas de sus ideas, hasta ahora marginadas o a las que no se ha dado la suficiente importancia, tiene un alcance y oportunidad extraordinarias. Ver, por ejemplo, el libro de Eamonn Butler *Hayek. Su contribución al pensamiento político y económico de nuestro tiempo*, Unión Editorial, Madrid, 1989, trad. de Eloy Fuentes; la parte sexta del libro de H. Lepage *Mañana el Liberalismo*, cit., págs. 244 y ss.; y Miguel Rojas Mix «La ideología del Monte Peregrino, o el proyecto de sociedad de F. Hayek y Milton Friedman», en *Sistema* núm. 57, Madrid, noviembre de 1983, págs. 125 y ss.

Con mucha razón han escrito recientemente José Montoya y Pilar González Altable, que, «El interés por el pensamiento político de F. A. Hayek ha aumentado considerablemente en los últimos años... así, el escepticismo de Hayek acerca de la capacidad de los gobiernos democráticos de procurar el bien común, su crítica de las ideas socialdemócratas sobre la economía dirigida y la redistribución, sus avisos acerca de los peligros inherentes a una concepción totalitaria de la democracia y su demostración de la vanidad de los intentos de practicar la ingeniería social a escala amplia, son todas ellas ideas que resultaban profundamente heterodoxas cuando fueron formuladas por primera vez, a finales de los años cincuenta, pero que la evolución posterior de las sociedades occidentales ha obligado a tomar en serio», en *Estado, Derecho y Libertad según F. H. Hayek*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva época, tomo X, cit., págs. 13 y ss.

Pueden consultarse también el libro de Caridad Velarde «Hayek, una teoría de la justicia, la moral y el Derecho», con prólogo de Rafael Termes, Editorial Civitas, Madrid 1994, y el trabajo de Fernando Vallespín en el capítulo primero del tomo 6 de la *Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid 1995, págs. 17 y ss.

4. LA CRISIS DEL ESTADO DE BIENESTAR

Como claramente se puede percibir desde hace años en las discusiones políticas, económica, electorales..., el Estado de Bienestar, según se ha realizado durante las últimas décadas, es insostenible. Para unos, su mantenimiento no es ya posible por razones fundamentalmente económicas; para otros, aún en el caso de poder seguir siendo una realidad apoyada en una situación económica favorable, no es adecuado ni deseable por motivos de índole ideológica, cultural o política y para otro tipo de personas su permanencia no se puede ni debe garantizar, motivada por todo el conjunto de factores citados; se encuentra enfermo⁵⁵ y es irrecuperable. No obstante, se debe tener en cuenta, con J. Habermas, que «este proyecto de Estado social se constituyó en heredero de los movimientos burgueses de emancipación y del Estado democrático constitucional. Si bien surgió de la tradición socialdemócrata no son solamente gobiernos socialdemócratas los que han ido construyéndolo. Después de la Segunda Guerra Mundial todos los partidos gobernantes en los países occidentales ganaron sus mayorías argumentando más o menos intensamente a favor de los objetivos del Estado social. Desde fines de los años setenta están haciéndose evidentes los límites del proyecto del Estado social sin que, hasta la fecha, sea viable una forma sustitutiva nítida»⁵⁶.

A) Ofertas aparentes y demandas excesivas: la necesidad de una democracia austera

Algunas de las razones que se aducen actualmente para explicar la crisis (sobre todo económica) del Estado social, y que por tanto son objeto de críticas, se refieren a la creación de ofertas poco sólidas por parte de los

⁵⁵ Un análisis muy atractivo de la crisis del Estado de bienestar social y sus posibles soluciones se encuentra en el libro de Pierre Rosanvallon *La crise de L'Etat-providence*, Editions du Seuil, París 1984.

⁵⁶ Habermas, J.: «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en *Ensayos políticos*, Ed. Península, Barcelona 1988, trad. de Ramón García Cotarelo, pág. 119. El texto de este trabajo se basa en una conferencia pronunciada por Habermas en el Palacio de las Cortes españolas, el 26 de noviembre de 1984, invitado por el entonces Presidente del Congreso prof. Gregorio Peces-Barba.

En él nos encontramos un análisis muy interesante del Estado social, que, para Habermas, «ha entregado en un callejón sin salida» y el futuro del trabajo, «El proyecto del Estado social —escribe— enfocado reflexivamente, no solamente orientado a la sujeción de la economía capitalista sino a la sujeción del mismo Estado, no puede mantener el trabajo como punto de referencia. Ya no puede tratarse de la consolidación del pleno empleo convertido en norma», pág. 129.

Ver, de Habermas, su conocida obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1975.

Otra perspectiva importante es la expuesta por Niklas Luhmann en su libro *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza Universidad, Madrid 1993, traducción e introducción de Fernando Vallespín.

gobernantes y de demandas excesivas por parte de los gobernados, dentro del marco del Estado del bienestar. El hecho, perfectamente costatable, es el gran aumento de la intervención del Estado en la vida social y económica. Esa ampliación intervencionista ha dado lugar a un aumento espectacular del gasto público. ¿Cuáles son las razones de la una y del otro? Para Josep M. Colomer, «Dos son, de hecho, los principales enfoques actualmente vigentes en la teoría económica para dar cuenta del crecimiento del gasto público. Uno sitúa el origen de la expansión en la demanda de bienes y servicios públicos, y el otro busca la explicación básica en la oferta, es decir, en las motivaciones e intereses de los propios gobernantes»⁵⁷.

En el primer caso, los fallos del mercado para satisfacer la demanda de ciertos bienes «proporcionan una racionalidad a cierta forma de intervención estatal y al consiguiente aumento del gasto público, es decir, les dan una justificación en aras del interés común de la sociedad». Esa tendencia a solicitar las intervenciones estatales «con intención redistributiva, crea, además, una dinámica expansiva»⁵⁸.

En el segundo caso, el del aumento de la oferta estatal, se trata de que «los gobernantes básicamente, los políticos profesionales y los altos funcionarios la hagan crecer en su propio beneficio, aún en detrimento de los intereses más comunes de la sociedad»⁵⁹. El gasto público, en este caso, se dispara, sin ningún tipo de control especial, sobre todo como resultado de las promesas hechas en las campañas electorales.

Las consecuencias que la expansión de la intervención estatal y el aumento del gasto público tienen, son de distintos tipos y entre ellas pueden entrar en conflicto. En primer lugar, desde el punto de vista de la eficiencia económica se considera, en general, que el aumento del gasto público es un factor negativo que obstaculiza el crecimiento. En segundo lugar, tendría un efecto positivo si nos centramos en las consecuencias redistributivas y de reducción de las desigualdades como resultado de las intervenciones estatales. En tercer lugar, la expansión de la actividad estatal tendría un efecto negativo, desde el punto de vista de la profundización de la democracia, ya que la clase política y la burocracia estatal ganará poder en detrimento de los derechos políticos, la participación de los ciudadanos y la propia idea de representación política. Todo ello jugaría en detrimento de unas relaciones directas y transparentes entre gobernantes y gobernados, algo esencial para el funcionamiento de un sistema democrático.

Frente a estos «procesos recientes de expansión de la ineficiente y no controlada democráticamente intervención estatal» se han propuesto dos tipos de remedios. Por un lado, se encontraría el remedio «neoliberal», cen-

⁵⁷ Colomer, J. M.: «Límites económico-políticos de la intervención estatal», en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 13, Alicante 1993, pág. 92.

⁵⁸ *Op. cit.*, págs. 94 y 95.

⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 96.

trado en disminuir la intervención estatal, por tanto del gasto público, a favor del mercado, de la competencia y de las privatizaciones. El resultado aquí puede ser un aumento de la eficiencia económica pero «no necesariamente de la igualdad o de la democracia». El segundo remedio, «neo-democrático», estribaría en posibilitar una participación mayor y mejor de los ciudadanos en las decisiones públicas, sin aumento de los costes.

La solución que Josep M. Colomer aporta en este trabajo no se encontraría a mucha distancia de lo que aquí voy a defender como un Estado de bienestar social revisado y corregido, «tal vez —escribe— podría encontrarse un óptimo en una combinación de las dos orientaciones mencionadas, es decir, en un proyecto de democracia austera que fuera más capaz de promover a la vez la prosperidad y la participación de los ciudadanos. Es, en todo caso, una tarea que queda por hacer»⁶⁰.

B) Preservar el Estado de bienestar social

Admitiendo la importante crisis del Estado social y el hecho de que sus problemas más graves y necesarios de solucionar tienen más relación con la Economía que con la Ética, el Derecho a la Política, mi propuesta aquí va a ser la de *preservar y mantener el Estado de bienestar social, pero corregido y revisado bastante en profundidad*. No tengo ninguna fórmula especial sobre el alcance de esa corrección y revisión, porque esto es más una propuesta que una tesis bien construida y porque me faltan los conocimientos económicos precisos, pero creo, sin embargo, que hay dos ámbitos de actuación del Estado de bienestar donde existen suficientes datos a favor de la limitación y corrección de sus actividades: a) en cuanto a las áreas y a la profundidad de la intervención del Estado y b) en cuando a la necesaria selección y establecimiento de prioridades, dirigidas a los destinatarios de las prestaciones y servicios del Estado de bienestar social.

Por lo que se refiere al primer punto, es difícil pensar en un marco histórico donde la sociedad sustituya totalmente al Estado en la realización de tareas sociales que hoy se consideran imprescindibles para una vida humana digna: seguridad social, educación básica, protección frente al desempleo, cuidados sanitarios y pensiones mínimas⁶¹. Una mayor intervención del Estado, como Estado empresario, planificador, etc., puede considerarse perfectamente prescindible. En definitiva, la necesidad de pre-

⁶⁰ *Op. cit.*, pág. 104.

⁶¹ Entre la bibliografía reciente pueden verse los artículos de Fernández Ruiz-Gálvez, M. Encarnación: «Igualdad, diferencias y desigualdad. A propósito de la crítica neoliberal de la igualdad»; Vidal Gil, Ernesto J.: «Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho», y Bea, Emilia «Los derechos sociales ante las crisis de Estado de bienestar», págs. 111 y ss., en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva época, tomo X, cit., págs. 59 y ss., págs. 89 y ss. y págs. 111 y ss., respectivamente.

servar, mantener y consolidar un Estado de bienestar social mínimo no sería negociable. Sin embargo, toda tarea estatal a partir de ahí debería ser motivada, consensuada democráticamente⁶² y objeto de revisión, dependiendo de la existencia de recursos económicos para llevarla a efecto. Se impone, por tanto, aquí la reforma del Estado social tradicional. También habría que reformar el alcance de los destinatarios de la actividad del Estado social. Cuando los recursos económicos de una sociedad son escasos y no se ve en el horizonte la posibilidad de un crecimiento económico que cambie la situación, parece justo defender que las prestaciones y los servicios sociales no tiene que estar destinados, en la misma proporción, a todos, sino comenzar por los más necesitados y a partir de ahí establecer prioridades. Unas prestaciones y servicios sociales iguales para sectores de la población desiguales no hacen otra cosa que seguir mejorando la situación de los que están mejor situados social y económicamente. Unas prestaciones y servicios orientados y priorizados según las necesidades y urgencia, servirán para mejorar, porque serán mejores y más rápidos en situación de escasez, la suerte de los desfavorecidos social y económicamente. Creo que esta organización de un Estado de bienestar social corregido y revisado en este sentido, no implica establecer una especie de *Estado de beneficencia*, puesto que lo que intenta realmente es garantizar los derechos económicos y sociales⁶³, no propician la caridad Estatal. Las tareas de beneficencia, caridad o solidaridad (que son imprescindibles e importantes) tendrían su lugar y cauce en las asociaciones y organizaciones libres y voluntarias de la sociedad civil.

Creo que las respuestas sobre la necesidad, pertinencia, y justicia y posibilidad del estado de bienestar social deben girar en torno a presuntas similares a las que aquí traslado de un trabajo de Manuel Aragón sobre «Los problemas del Estado social»: «¿Hasta dónde ha de llegar la intervención estatal en la economía, en la educación, en la seguridad social, etc., para garantizar el bienestar de los ciudadanos sin que, al mismo tiempo, se produzca un excesivo dirigismo incompatible con la propia sociedad de ciudadanos (de hombres libres) en que ese Estado, democrático, se sustenta? ¿Cuáles son, pues, los límites que la libertad impone a la intervención? Por otro lado, ¿cuál es el ámbito de la procura existencial? ¿Ha de cubrir todas las necesidades materiales y espirituales de los ciudadanos? y en ese caso ¿cómo hacer compatible un Estado providencia, que se ocupa de garantizar la manutención, educación, salud y vivienda de los ciudadanos, con los principios de responsabilidad y riesgo, capacidad y mérito sin los cuales difícilmente puede realizarse el progreso social tanto en materia económi-

⁶² La idea de un compromiso social, dentro de un modelo post-socialdemócrata, enunciada por Pierre Rosanvallon en su libro *La crise de l'Etat-providence*, cit., págs. 136 y ss., es muy oportuna.

⁶³ Sobre este punto ver el libro de Cascajo, José Luis: «La tutela constitucional de los derechos sociales», *Cuadernos y Debates* núm. 5, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

ca como cultural?, es decir, ¿qué límites impone la sociedad desarrollada a la sociedad subvencionada?»⁶⁴.

C) Revisión y corrección del Estado social (en cuanto a los ámbitos de su intervención y en cuanto a la selección de los destinatarios de la prestación)

La solución que aquí se ha propuesto frente a la crisis del Estado de bienestar social, la de un Estado social revisado y corregido, apuesta por esta forma de Estado como tipo particular del Estado de Derecho, pero también apuesta por la existencia y necesidad del propio Estado. Creo que es preciso decir esto, lo que para muchos resulta obvio, frente a las simplificaciones del pensamiento marxista clásico y de algunas corrientes neoliberales que derivan la pérdida del papel del Estado de una, muchas veces, ingenua y exagerada, exaltación del mercado (convertir, además al mercado en el único criterio de asignación de recursos, es arriesgado socialmente⁶⁵.

Cuando R. Nozick en el prólogo a su conocido libro «Anarquía, Estado, Utopía» escribe: «Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etc., se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto»⁶⁶, se comete este tipo de simplificación. Ni aún con una sociedad civil fuerte y desarrollada, ésta podrá sobrevivir con un Estado tan reducido en sus funciones.

En ese sentido, creo que tiene razón Pedro de Vega en la presentación a un número monográfico de la revista *Sistema* acerca de «El futuro del Estado», cuando se ha referido a que «la obligación, por un lado, de adoptar las exigencias y proclamaciones teóricas del Estado Social a su propia realidad histórica para no convertirlo en una fórmula sin contenido y vacía, y la necesidad, por otra parte, de tener que seguir reconociendo al Estado como única instancia del interés general, protectora de los más débiles en la competencia social, colocan a la teoría del Estado ante una serie de patéticos interrogantes a los que no puede dejar de responder»⁶⁷.

⁶⁴ Aragón, Manuel: «Los problemas del Estado social», en «El futuro del Estado», *Sistema* 119-119, Madrid, marzo de 1994, pág. 23.

⁶⁵ Ver Benedicto, J. y Reinares, F.: «Las transformaciones de lo político desde una perspectiva europea» en *Las transformaciones de lo político*, Alianza Editorial, Madrid 1992, versión española de Bernardo Moreno, pág. 18.

⁶⁶ Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, N. York 1974, traducción al español, por la que se cita de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México 1988, pág. 7.

⁶⁷ Vega García, Pedro de: «El futuro del Estado», *Sistema* 119-119, cit.

Una manera teóricamente acertada, me parece, de defender el Estado social revisado y corregido, es presentarlo no como una nueva forma, autónoma e independiente, de Estado de Derecho, sino como un tipo «particular» del Estado de Derecho. Así, y en la línea de lo que anteriormente se ha señalado al tratar de las posturas de E. Fhorstoff, se podrá desconectar el Estado de Derecho de las actuaciones específicas del Estado social, y, al cambiar, corregir o revisar éstas no se sentiría afectada seriamente la esencia de aquél⁶⁸.

Creo que, entre nosotros, esto ha sido muy bien visto por Manuel Aragón, al invitarnos a observar la crisis del Estado social «no como un problema de ser y no ser, sino de reformas, modificaciones y adaptaciones». Así, ha señalado que «El Estado social no puede definirse como forma de Estado, sencillamente porque no lo es: sólo se trata de una modalidad de la forma de Estado democrático de Derecho. Por ello, el Estado social no supone modificación alguna respecto de la organización del poder típica del Estado constitucional democrático de Derecho. La cláusula "social", añadida a ese Estado, no afecta a la estructura de éste sino a sus fines... Lo que significa la asunción por el Estado de nuevas tareas, que no vienen tampoco a sustituir a las antiguas (seguridad, orden público, defensa, etc.), sino a complementarlas... El Estado social en suma, no significa en modo específico de ser del Estado, sino una manera de actuar por parte del poder público... El problema de nuestro tiempo no creo que sea, en consecuencia, el de Estado social sí o Estado social no, sino el de más o menos Estado social»⁶⁹.

5. UN ESTADO DE BIENESTAR SOCIAL CORREGIDO Y REVISADO

Las razones para seguir defendiendo las funciones básicas del Estado de bienestar o Estado social, aunque se trate de un Estado social revisado y corregido, pueden ser de distintos tipos. Aquí me interesan sobre todo las que tienen que ver con el logro de una más que suficiente estabilidad⁷⁰.

⁶⁸ Cabe aquí plantearse si los cambios económicos que han tenido lugar en el seno de las sociedades del Estado de bienestar, durante las últimas décadas, van a afectar también al sistema político y al orden jurídico o, más específicamente, si la crisis del Estado social y sus posibles soluciones repercutirán en las relaciones entre democracia y capitalismo, manteniendo su compatibilidad o afectándola seriamente. Sobre estos problemas se pueden consultar los trabajos de Cabo Martín, Carlos de: «Democracia y Derecho en la crisis del Estado social» y García Herrera, Miguel Ángel: «El fin del Estado social» en «El futuro del Estado», en *Sistema* 118 y 119, cit., págs. 63 y ss. y 133 y ss., respectivamente.

Ver también el libro de Cabo Martín, C. de: *La crisis del Estado social*, cit., pág. 57 y ss.

⁶⁹ Aragón, Manuel: «Los problemas del Estado Social», en *El futuro de Estado*, cit. págs. 24 y 25.

⁷⁰ Sobre la distinción entre «estabilidad», «legitimación» y «legitimidad» ver Garzón Valdés, Ernesto: *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987. Para Garzón Valdés «mientras que el juicio de legitimidad es de naturaleza normativa y su justificación es, en última instancia, de tipo moral, el juicio de estabilidad es descriptivo y su verdad o falsedad depende de la existencia de características empíricamente comprobables, sin que importe la calidad moral de las acciones que las provocaron» (pág. 5).

social y las que incluyen objetivos de justicia social, entendida ésta como la relación adecuada entre las demandas de libertad y las exigencias de una igualdad básica de recursos⁷¹ y oportunidades sociales y económicas⁷². Creo que no se puede olvidar demasiado fácil y rápidamente que el desarrollo del Estado de bienestar ha supuesto cambios importantes en la sociedad: bienestar social, reconocimiento de derecho también de carácter económico, social y cultural, prevención y solución de conflictos, mayor democratización, etc.

La idea de justicia sirve de componente esencial de la legitimidad (justificación) de cualquier sistema político. Me parece que los ideales que mueven el Estado de bienestar social plasman una idea de justicia realizable y asumible en instituciones jurídico-políticas, modelos económicos y en general formas de convivencia humana aceptables. Conviene no olvidar al respecto que, como ha apuntado J. Picó en su obra «Teorías sobre el Estado del Bienestar». «El problema de la legitimidad en el Estado moderno radica en conseguir el consenso democrático de la población a través de la participación política y la distribución de la riqueza producida socialmente, y que esta participación y distribución aparezcan como justas para todos los sectores de la sociedad»⁷³.

Ver las referencias que el propio Garzón Valdés ha hecho recientemente a la oportunidad de esta distinción en el prólogo a su colección de trabajos, publicados bajo el título de *Derecho, Ética, Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993.

⁷¹ Sobre la justicia y la igualdad de recursos ver Dworkin, Ronald: *Foundations of Liberal Equality*, University of Utah Press 1990, hay traducción española de Antonio Doménech, con el título *Ética privada e igualitarismo político*, en Ed. Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1993, con introducción de Fernando Vallespín, págs. 164 y ss.

⁷² Creo que la idea de oportunidades vitales, desarrollada por Ralf Dahrendorf, se puede aplicar a la necesidad de crear instituciones que garanticen una básica y generalizada igualdad de oportunidades sociales y económicas. Para este autor, «En la sociedad humana, y en la historia, lo determinante son las oportunidades humanas, no la mayor felicidad del mayor número, sino el mayor número de oportunidades vitales para el mayor número de personas. Las oportunidades vitales son (en principio) las posibilidades medibles de realizar las necesidades, los intereses, etc., dentro de un contexto social, o en contra de él. Son el substrato de las estructuras sociales en las cuales se organizan las oportunidades vitales. Y también son el motor de los procesos sociales en los cuales lo importante son las oportunidades vitales», en «Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política», trad. de Ramón García Cotarelo, Espasa-Calpe, Madrid 1983 y pág. 79.

En una obra posterior, «El conflicto social moderno. Ensayos sobre la política de la libertad», podemos leer sobre esta noción de oportunidades vitales, «Las oportunidades vitales son producto de las titularidades y de las provisiones. En principio, debería ser posible medirlas. En la práctica, los países —y los grupos, las categorías, las clases dentro de ellos— se pueden descubrir al menos en términos del nivel de las oportunidades vitales que ofrecen... una sociedad libre es aquella que ofrece opciones y que no impone los medios de utilizarlas... Nunca hay suficientes oportunidades vitales para bastantes personas. El liberal que deja de buscar nuevas oportunidades, deja de ser liberal», Biblioteca Mondadori, Madrid 1990, trad. de Francisco Ortiz, págs. 38, 39 y 40.

Ver también su libro «Reflexiones sobre la revolución en Europa. Carta pensada para un caballero de Varsovia», Emecé Editores, Barcelona 1991, trad. de A. Bixio, corrección de J. E. Martínez Lapuente, revisión de Carlos Milla.

⁷³ Picó, J.: «Teoría sobre el Estado del Bienestar», pág. 131.

Pero tampoco se puede pasar por alto que, una vez que parece demostrado que las organizaciones de la economía de mercado son las únicas viables, es imprescindible que pensemos en la necesaria convivencia no sólo entre democracia y capitalismo sino también entre ese Estado de bienestar social corregido y el capitalismo; como ha apuntado María José Rubio Lara, «aunque algunos problemas ponen en duda la compatibilidad entre el Estado del bienestar y el capitalismo, también es cierto, según se ha apuntado por algunos estudiosos, que el capitalismo no puede subsistir sin este modelo de Estado sobre todo cuando se aspira a evitar los conflictos sociales y políticos»⁷⁴.

Quizá, por tanto, tenga sentido el consejo de no cambiar de forma drástica el Estado social de bienestar, lo que no obsta para que se tomen en consideración algunas de las advertencias neoliberales que, por ejemplo, en casi todos los Estados del bienestar han supuesto políticas privatizadoras de las empresas públicas y de servicios (públicos). Estas políticas se han visto inspiradas por objetivos de gran importancia social como la eficiencia económica, la reducción de costos y, en general, el sometimiento a las leyes del mercado y la competencia.

Puede ser que las soluciones más adecuadas sean aquellas que logren un equilibrio entre los valores de justicia, seguridad y eficiencia económica. Y por el momento esto ha estado más cerca del Estado social que del Estado liberal clásico y del Estado socialista⁷⁵.

⁷⁴ Rubio Lara, M. J.: «Los fundamentos políticos del Estado de Bienestar», cit., pág. 81.

Interesante es el tratamiento dado a estas cuestiones en el conocido libro de Claus Offe *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Alianza Editorial, Madrid 1990, traducción de Antonio Escotado, con prefacio del compilador de los trabajos J. Keane. Tiene especial interés los trabajos núm. 5 «Algunas contradicciones del moderno Estado del Bienestar», págs. 135 y ss. y núm. 7 «¿La democracia contra el Estado del Bienestar? Fundamentos estructurales de oportunidades políticas neoconservadoras», págs. 168 y ss. además de la entrevista final, llevada a cabo por David Held y John Keane a finales de 1982. En estos trabajos y en la entrevista aparecen dos ideas importantes, que varias veces se han expuesto: La primera de ellas es que el Estado de bienestar debe ser considerado como un logro irreversible y como un mecanismo eficaz para reducir conflictos, cuyo desmantelamiento tendría efectos mucho más destructores para la sociedad que las enormes cargas que provoca su mantenimiento. Así, señala Claus Offe, «resulta extremadamente duro hoy en Europa occidental concebir una estrategia política prometedora orientada a eliminar siquiera parcialmente los componentes institucionalmente establecidos del Estado del Bienestar, por no hablar de su total abolición. En otras palabras, el Estado del Bienestar se ha convertido en una estructura irreversible, cuya abolición exigiría nada menos que la abolición de la democracia política y los sindicatos, así como cambios fundamentales en el sistema de partidos» (pág. 141, ver también págs. 289 y 290). La segunda se refiere a la doble y contradictoria relación entre el capitalismo y el Estado de Bienestar, «La contradicción es que el capitalismo no puede existir ni *con* ni *sin* el Estado del Bienestar» (pág. 142), ver también págs. 266 y 248.

⁷⁵ A pesar de las incertidumbres que pesan sobre el futuro del Estado de bienestar y de los intentos neoliberales en las últimas décadas de reducir su papel, se puede suscribir el siguiente texto de Y. Benedicto y Fernando Reinares: «En buena medida, puede decirse que el modelo de provisión estatal de seguridad y bienestar ha resistido —no sin importantes transformaciones— el desafío lanzado por la nueva derecha y que hoy sigue constituyendo un rasgo fundamental del capitalismo occidental.» En definitiva, se podría hablar de «irreversibilidad del fenómeno del Estado del Bienestar dentro de las sociedades capitalistas avanzadas», «Las transformaciones de lo político desde una perspectiva europea», cit., pág. 21.

Si, por otro lado, se considera, como yo lo hago, al sistema político liberal-democrático no sólo como el menos malo, sino también como el mejor de los existentes desde el punto de vista, por ejemplo, del respeto y garantía de los derechos humanos fundamentales, se plantea inmediatamente la compatibilidad entre los valores y principios del liberalismo democrático y la realidad y vigencia del Estado social. Si el liberalismo tiene una vocación no sólo democrática sino también de lucha contra las desigualdades sociales y económicas que obstaculizan el ejercicio de la libertad de los seres humanos, en la línea de lo que en mi libro sobre «La obediencia al Derecho» he denominado liberalismo igualitario⁷⁶ y si el Estado social sabe limitarse y controlarse en su afán intervencionista, dejando mayor protagonismo a los individuos y a la sociedad civil, no creo que sea muy difícil intentar responder al reto de lo que Reinhard Zintl ha denominado el Estado social liberal. De esta forma, al equilibrio antes defendido, entre estabilidad social, eficiencia económica y exigencias de la justicia, se añadiría el ejercicio de la libertad. La idea del Estado social liberal partiría del supuesto de que, «el Estado social no es algo que se agrega a una constitución liberal por razones independientes, sino que es una parte necesaria de ella, ya que proporciona los requisitos a la infraestructura sociales de las instituciones liberales. Visto de esta manera el hecho de que todo Estado liberal y democrático sea un Estado social no es una coincidencia ni un compromiso peligroso, sino una necesidad derivada de aquella parte de los valores liberales que es sobre lo que insiste un razonamiento constitucional no utópico»⁷⁷.

Ver dentro de este libro colectivo sobre «Las transformaciones de lo político», el trabajo de Claus Offe «Estado de bienestar y cambios culturales: el caso alemán», págs. 76 y ss.

⁷⁶ Ver Fernández, Eusebio: *La obediencia al Derecho*, Ed. Civitas, Madrid 1987, «El liberalismo y los derechos humanos fundamentales», págs. 187 y ss.

Sobre las conexiones entre el liberalismo ético, el liberalismo político y la igualdad liberal, es muy recomendable ver la parte final, «De la ética a la política», del libro de R. Dworkin *Ética privada igualitarismo político*, citado anteriormente, págs. 159 y ss. Para R. Dworkin los cuatro rasgos que definen la concepción del liberalismo, entendida como igualdad liberal, serían los siguientes: 1.º la justicia se constituye en el espacio de los recursos, no en el del bienestar, entendida como la porción de recursos que la gente tiene a su disposición; 2.º la igualdad liberal es igualitarista, es decir, «insiste en que la parte de recursos que tiene cada uno en una sociedad ideal es idéntica»; 3.º «la igualdad liberal intenta compensar a la gente que tiene minusvalías físicas o mentales, pero no a la gente cuyos gustos y ambiciones son particularmente caros» y 4.º la tolerancia, «condena el uso del derecho penal o de otro tipo de leyes que limiten la libertad cuando la única justificación es la supuesta inferioridad ética de la vida que desean llevar algunos miembros de la comunidad» (pág. 161).

⁷⁷ Zintl, Reinhard: «Neoliberalismo y Estado Social», en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 13, Alicante 1993, pág. 44.

Sobre estos puntos puede comentarse, dentro de la bibliografía reciente, el libro de Philippe van Parijs «¿qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política», donde se describen y evalúan las teorías de J. Rawls, R. Nozick, R. Dworkin, utilitarismo, marxismo analítico, libertarismo y comunismo.

P. van Parijs propugna una teoría solidarista de la justicia, acorde con los valores del pluralismo democrático.

La edición española, a cargo del prof. Eduard Gonzalo, ha aparecido en Ed. Ariel, Barcelona 1993., trad. de Juana A. Bignozzi.

II. EL PROTAGONISMO DE LA SOCIEDAD CIVIL

1. LA SOCIEDAD CIVIL

Como ha apuntado Norberto Bobbio la expresión sociedad civil ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento político y social de los últimos siglos varios significados sucesivos, distintos y opuestos entre sí con bastante frecuencia¹. Así, en el pensamiento iusnaturalista sociedad civil es sinónimo de sociedad política y se contrapone a sociedad natural; en el pensamiento de raíz teológica y de derecho eclesiástico sociedad civil (esfera de lo temporal) se distingue de la sociedad religiosa (o esfera de lo espiritual); en Rousseau la sociedad civil adquiere el significado de sociedad civilizada y en Marx la sociedad civil equivale a la sociedad burguesa².

Cuando actualmente hablamos de distinción o separación entre la sociedad civil y el Estado, insistiendo en limitar el poder del Estado al conceder mayor protagonismo a la sociedad civil, por ejemplo, o priorizando las iniciativas de la sociedad civil, etc., estamos dando por supuesta una contraposición, más o menos polémica, entre la sociedad civil y el Estado o sociedad política. Y ¿qué corresponde a cada uno de estas esferas?, para N. Bobbio, «En la contraposición sociedad civil-Estado se entiende por sociedad civil la esfera de las relaciones entre individuos, entre grupos y entre clases sociales que se desarrollan fuera de las relaciones de poder que

¹ Bobbio, Norberto: Voz «Sociedad civil», en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino *Diccionario de Política*, tomo segundo, Siglo XXI editores, 6 edición corregida y aumentada, México 1991, pág. 1.519, redactores de la edición en español José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula.

² Sobre toda esta historia se puede consultar el capítulo segundo, «Avatares de la sociedad civil», del libro de Salvador Giner *Ensayos civiles*, Ediciones Península, Barcelona 1987, págs. 27 y ss. También el libro de Víctor Pérez Díaz *Estado, burocracia y sociedad civil: Discusión crítica, desarrollos y alternativas a la teoría política de Karl Marx*, Ediciones Alfaguara, Madrid 1978.

caracterizan a las instituciones estatales. En otras palabras, la sociedad civil es representada como el terreno de los conflictos económicos, ideológicos, sociales y religiosos, respecto de los cuales el Estado tiene la tarea de resolverlos ya sea mediándolos o suprimiéndolos; o como la base de la que parten las demandas respecto de las cuales el sistema político está obligado a dar respuestas, o como el campo de las varias formas de movilización, de asociación y de organización de las fuerzas sociales que se dirigen hacia la conquista del poder político»³.

Como puede fácilmente derivarse del texto anterior, es difícil hacerse una idea del ámbito de la sociedad civil «al margen» del Estado y, por tanto, el futuro de uno y otro está más conectado de lo que una simple contraposición u oposición podría dar a entender. Otro problema muy distinto es que esa distinción deba ser redefinida a partir de una nuevas reglas de juego o de actuación que es, en definitiva, lo que aquí se está proponiendo en este trabajo.

Esa es, también, la línea de análisis utilizada por Xavier Arbós y Salvador Giner en un libro reciente que lleva por título «La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial». Para estos autores, «Puede definirse la sociedad civil como una esfera, creada históricamente, de derechos individuales y asociaciones voluntarias, en la que la concurrencia políticamente pacífica de unos con otros en la persecución de sus respectivos asuntos, intereses e intenciones privadas está garantizada por una institución pública llamada Estado»⁴.

Según ellos cualquier sociedad civil madura «presenta por lo menos cinco dimensiones importantes: individualismo, privacidad, mercado, pluralismo y clase». Veamos muy brevemente en qué consiste cada una de estas dimensiones, sin olvidar, como señalan estos autores, que se trata de un tipo ideal y que la definición anteriormente citada de sociedad civil y las cinco dimensiones solamente son aplicables «plenamente» al período histórico de apogeo de la civilización burguesa liberal, previo al desarrollo, también histórico, del Estado asistencial o Estado de Bienestar social.

La dimensión «individualismo» quiere decir que «El principal presupuesto ontológico del liberalismo es que la única y última unidad de la vida social es el individuo y que todas las instituciones sociales no son más que asociaciones de individuos discretos»⁵. La privacidad se refiere al hecho de que la sociedad civil es el ámbito de la privacidad en un mundo dividido entre el campo de lo público y el campo de lo privado. En cuanto al mercado, se trata del principio organizador de la sociedad civil, «el mercado relativamente libre de impedimentos distribuye recursos, honor, autoridad,

³ *Op. cit.*, pág. 1.523.

⁴ Arbós, Xavier y Giner, Salvador: *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Siglo XXI editores, Madrid 1993, pág. 23.

⁵ *Op. cit.*, pág. 23.

bienes y servicios mediante el proceso, espontáneo y en último término anónimo, de incontables transacciones (contratos) entre individuos libres y entre sus asociaciones». Por lo que respecta al pluralismo, significa la existencia de un amplio espectro cultural, es decir, de creencias, concepciones y actitudes «que coexisten libremente y también libremente, son fomentadas por sus impulsores respectivos». Finalmente, la dimensión clase quiere decir que «La sociedad civil es una sociedad de clases. La clase es, en gran pagar, la consecuencia no intencionada de la ciudadanía. Si la ciudadanía es la institucionalización política del individuo en el liberalismo y el liberalismo se basa, a su vez, en la distribución competitiva de bienes, recursos y poder, se sigue que la sociedad ha de componerse de gente desigual, aunque no quizá por personas desiguales ante la Ley, por lo menos en principio»⁶.

Indudablemente hoy la sociedad civil se ha transformado, entre otras cosas, como consecuencia de la expansión notable del Estado en su configuración como Estado de bienestar social. Tampoco admite ninguna duda que si hoy el Estado de Bienestar social es objeto de revisiones y rectificaciones, éstas tienen forzosamente de repercutir en la sociedad civil. Creo que tiene especial interés que se insista en que en esta nueva relación, aún en proyecto, entre sociedad civil y Estado éste no ha de ser visto como el peor enemigo de la sociedad civil, sino como su salvaguarda. De ahí que cuenten con un futuro conjunto, al margen de que sus ámbitos de actuación gocen de autonomía.

Finalmente una última pregunta: ¿tiene sentido rescatar y revitalizar las cinco dimensiones antes enunciadas? Creo que la reivindicación de mayor protagonismo de la sociedad civil puede encontrar un modelo a tener en cuenta, no a copiar mecánicamente (lo que, además, sería imposible), en esas características de la sociedad civil liberal. Muchos de esos valores como la privacidad⁷, el individualismo⁸, el

⁶ *Op. cit.*, págs. 26 y 27.

⁷ Sobre la privacidad y el cultivo de la esfera privada como ideal normativo por parte del liberalismo, ver el libro de Helena Béjar *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza Universiad, Madrid 1990.

Acerca de las conexiones entre la privacidad, la independencia individual y la libertad de los modernos sigue siendo de gran interés la lectura del texto del discurso de Benjamín Constant, en 1819 en el Ateneo de París, que lleva por título *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Hay versión castellana en B. Constant *Escritos políticos*, traducción, estudio preliminar y notas de María Luis Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, págs. 257 y ss. Sobre B. Constant puede consultarse el libro de María Luis Sánchez-Mejía *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo postrevolucionario*, Alianza Editorial, Madrid 1992.

⁸ Sobre la historia del individualismo, los distintos tipos de individualismo y sus ideas básicas (dignidad del hombre, autonomía, intimidad y autoperfeccionamiento) puede consultarse el libro de Steven Lukes *El individualismo*, Ediciones Península, Barcelona 1975, trad. de José Luis Alvarez. También pueden verse los libros de Louis Dumont *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza Editorial, Madrid 1987, trad. de Rafael Tusón Calatayud; P. Veyne, J. P. Vernant, L. Dumont, P. Ricoeur, F. Dolto,

mercado⁹ o el pluralismo¹⁰ ha superado los límites de su génesis histórica y pueden hoy defenderse desde una perspectiva más amplia, universal e igualitaria¹¹ que la liberal burguesa. Además, contamos con la situación

F. Varela y G. Percheros *Sobre el individuo*, Ed. Paidós, Barcelona 1990, trad. de Irene Agoff; Pierre Lemieux *La souveraineté de l'individu. Essai sur les fondements et les conséquences du nouveau libéralisme*, Presses Universitaires de France, París 1987; Victoria Camps *Paradojas del individualismo*, Ed. Crítica, Barcelona 1993 y Helena Béjar *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

⁹ Sobre la racionalidad de la economía de mercado y sus razones política y éticas existe una amplia bibliografía actual. Siempre es interesante una lectura del libro de Adam Smith *La riqueza de las naciones*, sobre el que ha aparecido una edición reciente, aunque no completa, en Alianza Editorial, Madrid 1994, con un estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun. Pueden consultarse los libros siguientes: F. A. Hayek *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid 1990, con prólogo de Jesús Huerta y traducción de Luis Reig Albiol; Aarta Sen *Sobre ética y economía* Alianza Universidad, Madrid 1987, trad. de Angeles Conde; Fred. E. Baumann (comp.) *¿Qué es el capitalismo democrático?*, Gedisa Editorial, Barcelona 1988, trad. de Emilio Lloberas; Andrew Schotter *La economía libre de mercado. Una valoración crítica*, Ed. Ariel, Barcelona 1987, trad. de Gonzalo Hernández Ortega; Harold Dmsetz *La competencia. Aspectos económicos, jurídicos y políticos*, Alianza Universidad, Madrid 1986, trad. de Francisco Caballero y Francisco Sanz; Gerald Dworkin, Gordon Bermant y Peter G. Brown *Mercado y Ética*, Ed. Pirámide, Madrid 1980, trad. de Pedro Rodríguez Santidrian; Henri Lepage *Por qué la propiedad*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1986, trad. y prólogo de Antonio Sáenz de Miera; I. Berlin, I. Gallino, G. La Malfa, C. M. Martini, C. Romiti y S. Veca *Ética en economía*, La Stampa, Torino 1990; G. Sartori «Mercado», en *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid 1992, trad. de M. Luz Morán, págs. 131 y ss. y el último capítulo del libro de Adela Cortina «Ética aplicada y democracia radical», Ed. Tecnos, Madrid 1993, cuyo título es *Ética de la empresa: sin ética no hay negocio*, págs. 263 y ss. También los artículos de Jesús Conill «Ética del capitalismo», en *Claves de razón práctica*, n.º 30, marzo 1993, págs. 25 y ss. y Alfonso Ruiz Miguel «Mercado y democracia. Un marco para debate», en *Claves de razón práctica*, n.º 38, diciembre de 1993, págs. 34 y ss y el libro de Félix Ovejeros *Mercado, Ética y Economía*, Ed. Icaria, Barcelona 1994.

¹⁰ Sobre el valor pluralismo ver Otfried Höffe «Pluralismo y tolerancia: acerca de la legitimidad de dos condiciones de la modernidad», en *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, Ed. Alfa, Barcelona 1988, versión castellana de Jorge M. Seña, revisión de Ernesto Garzón Valdéz y Ruth Zimmerling; Juan Ramón de Páramo *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993; Javier de Lucas *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1994; Eusebio Fernández «Los derechos de las minorías culturales y de pensamiento», en *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Fundación ONCE, Escuela Libre Editorial, Madrid 1994, págs. 297 y ss., y Iring Fetscher *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa Editorial, Barcelona 1994, trad. de Nélide Machain y revisión técnica de Ruth Zimmerman.

¹¹ La aceptación pasiva y casi mecánica de la desigualdad como resultado de las relaciones sociales de una sociedad libre es, sin duda, un elemento muy discutible. La idea del mercado como elemento de distribución único de bienes, recursos y poder es perfectamente revisable por motivos, entre otros, éticos. Por otro lado, la lucha contra las desigualdades sociales y económicas no equivale a defender una igualdad de resultados, situación que solamente podría ser impuesta por la fuerza, violentando gravemente la libertad de los individuos. Creo que un criterio de distribución que junto a las necesidades tuviera en cuenta el mérito sería el mejor de los posibles. Las diferencias basadas en el mérito de los individuos contarían con fuertes razones morales a su favor. Como ha escrito Daniel Bell «Una meritocracia bien dispuesta puede ser una sociedad, sino de iguales, al menos de justos», en *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Editorial, Madrid 1976, trad. de Raul García y Eugenio Gallego, pág. 524.

privilegiada de poder observar y, por tanto, evitar las consecuencias históricas desfavorables de la realización de alguna de esas dimensiones.

2. LA PRIMACIA DE LA SOCIEDAD CIVIL

De gran oportunidad para el tratamiento de estos temas es la reciente aparición del libro de Víctor Pérez Díaz «La primacía de la sociedad civil»¹². El libro conecta y se basa en otro anterior, «El retorno de la sociedad civil». Sin duda es muy significativo, y dentro del contexto de la España de los últimos años, la de la transición, consolidación e institucionalización de la democracia, que estos fenómenos hayan corrido paralelos a los del paso o «retorno» a la «primacía» de la sociedad civil. Ya desde su primer capítulo, «La emergencia de la sociedad civil», se acentúa esta conexión: «El argumento central de este capítulo —señala— trata de la emergencia de lo que considero una nueva tradición democrática en la España contemporánea. Me propongo mostrar cómo la emergencia gradual de unas tradiciones «liberal democráticas» en la sociedad civil procedió y despejó el camino para la transición política. Aquellas tradiciones sociales, combinadas con el «invención» de una nueva cultura política, hicieron que el nuevo régimen democrático pudiera consolidarse, y favorecieron su curso hasta su eventual institucionalización. El resultado final apunta a la culminación de un proceso de sincronización y homogeneización de la cultura y las instituciones españolas con la cultura y las instituciones de otros países europeos»¹³.

El análisis teórico, apoyado siempre en trabajos empíricos, se dirige hacia las transformaciones en la Iglesia española y los sentimientos religiosos, la consideración de la importancia de las regiones, la economía y los mesogobiernos, los cambios de actitud de los trabajadores españoles (entre el radicalismo y la moderación) y la evolución de los sindicatos (del modelo social democrático de la posguerra en la Europa occidental hasta la actualidad).

La España actual (en proceso aún de institucionalización de la democracia)¹⁴, es el resultado, para Pérez Díaz, de la emergencia e invención de

¹² Pérez Díaz, Víctor: *La primacía de la Sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

¹³ *Op. cit.*, pág. 17.

¹⁴ Mi coincidencia con la siguiente opinión de Víctor Pérez Díaz es muy grande y debe conectarse con la tercera parte de este trabajo: «La transición con éxito de la democracia en España y su consolidación se lograron con la aprobación de la Constitución y con la creación de una expectativa generalizada y estable en el país de que la democracia liberal no estaba amenazada por el uso de la violencia, o por la victoria en las urnas de partidos antisistema. La plena institucionalización del régimen, sin embargo, implica más. Supone que las reglas del juego han sido interiorizadas, esto es, aceptadas como reglas legítimas y razonables, aplicadas por la mayoría de la población, y convertidas, así, en pautas predecibles de conducta como hábitos o costumbres de la persona. En España, este proceso aún está en curso. Y a este

la identidad democrática frente a los valores de la España franquista. Ya a mediados de los años setenta, «los estilos de vida de la sociedad civil eran, en gran medida, liberales y democráticos» (pág. 52). La prueba de ello es que las intervenciones del presidente Suárez, en otoño de 1976, para solicitar el apoyo a la Ley de Reforma Política, «fueron construidas en torno a la oposición entre la «normalidad» de la vida social, o la vida de la calle, y la «anormalidad» de la vida política» (pág. 53).

El caso español, peculiar por varias razones, no es único. Se trata de un ejemplo que nos describe el creciente protagonismo de la sociedad civil en los países de la tradición occidental, acelerado por el fenómeno del derrumbe de las dictaduras de los Estados de la Europa del Este. Pero también aparecen en el libro elementos no puramente descriptivos, como una clara apuesta muy a favor de «la excelencia y la ventaja normativa de la sociedad civil sobre sus precedentes históricos» y «una propuesta de protagonismo de la sociedad civil (en el sentido limitado) respecto al estado». El tenor del siguiente texto es muy expresivo: «Todo ello (se está refiriendo a la obligación de reconstruir la lectura de la experiencia pasada y de modificar la forma de debatir los problemas públicos), previsiblemente, irá reduciendo parte de la atención que absorben todavía los estados nacionales: estados a escribir, cada vez más con minúscula, es decir, ni con más ni con menos respeto de como tratamos a la sociedad civil. Y no porque el estado no conserve algunas funciones muy importantes, sino porque lo hará como acotado, dentro de un entramado de responsabilidades mucho más amplio. Y porque lo hará en una conversación con ciudadanos algo distintos: gentes que habrán tenido que ir venciendo, quizá, su propia disposición a la obediencia, y venciendo por ello, posiblemente su entusiasmo, inercias institucionales y culturales que los predisponían a sobrevalorar artefactos institucionales que no eran, y no son, sino productos tanto de su afán como de su fantasía»¹⁵.

Pero ¿qué ha de ser entendido por sociedad civil? El término tiene su historia y, como hemos visto anteriormente, no una historia homogénea, lo que da lugar a que su significado sea ambiguo.¹⁴ Hoy se utiliza generalmente en el sentido de lo opuesto a Estado, pero antaño significó lo mismo que sociedad política.

Pérez Díaz distingue entre sociedad civil *sensu lato* (Sociedad civil uno o en sentido amplio) y sociedad civil en sentido restringido (sociedad civil dos). En un sentido amplio la sociedad civil equivale a un conjunto de instituciones sociopolíticas dependientes de la combinación histórica de la democracia liberal¹⁶ y la economía de mercado y encuadradas en el marco

respecto, el balance, hasta la fecha (1993), es mixto, con grandes realizaciones acompañadas por influencias y limitaciones muy significativas», *op. cit.*, pág. 58. Ver pág. 17 y ss.

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 12.

¹⁶ Sobre el liberalismo, sus principios, características, historia y actualidad pueden consultarse los siguientes libros: L. T. Hobhouse *Liberalismo*, Ed. Labor, Barcelona 1927, trad. de

de las sociedades occidentales: «La sociedad es «civil» en tanto los agentes son «ciudadanos» (y no meros súbditos de un déspota o una casta dominante), y por tanto miembros de una sociedad «civilizada» (y no de una sociedad bárbara y atrasada)»¹⁷. Dentro de este tipo de sociedad los ciudadanos son autónomos al tiempo y debido a que el poder del Estado se encuentra limitado, precisamente para garantizar esa autonomía. Por su parte, la sociedad civil en sentido restringido «se reduce a las instituciones sociales, tales como mercados y asociaciones, y a la esfera pública, excluyendo las instituciones estatales. En oposición a estas últimas, aquellas son áreas de vida social generalmente consideradas fuera de control directo por parte del estado»¹⁸.

Pérez Díaz opta por utilizar el sentido restringido de Sociedad civil, en la línea de un uso que cuenta con un amplio apoyo en la literatura política contemporánea. Sociedad civil, por tanto, como una entidad distinta y opuesta a Estado. Existencia, también de fronteras y relaciones entre Sociedad civil y Estado. Sociedad civil como conjunto de asociaciones voluntarias, mercados y esfera pública no controlada por el Estado, que abarcan ámbitos económicos, sociales, culturales y políticos.

Los intercambios entre la sociedad civil y el Estado no están en un nivel de igualdad; aquí el papel del Estado adquiere un significado especial por-

Julio Calvo Alfaro; H. J. Laski *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México 1939, trad. de Victoriano Miguélez; Guido de Ruggiero *Historia del liberalismo europeo*, Ediciones Pegaso, Madrid 1944, trad. de C. G. Posada; J. Salwyn Schapiro *Liberalismo: Su significado e historia*, Editorial Paidós, Buenos Aires 1965, trad. de Julio Ameller; Francisco López Cámara *Origen y evolución del liberalismo europeo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1971; André Vachet *La ideología liberal*, Ed. Fundamentos, Madrid 1972, trad. de Pablo Fernández Albadalejo, Valentina Fernández Vargas y Manuel Pérez Ledesma; George Burdeau *El liberalismo político*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1983, trad. de Gustavo A. Piamonte; E. K. Bramsted y K. J. Melhuish *El liberalismo en Occidente. Historia en documentos*, Unión Editorial, Madrid 1982, trad. de Eloy Fuentes, seis volúmenes; Anthony Arblaster *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford 1984; André Jardín *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, Fondo de Cultura Económica, México 1989, trad. de Francisco González Aramburo; Francis-Paul Bénéit *La démocratie libérale*, Presses Universitaires de France, París 1978; Norberto Bobbio *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 1989, trad. de José F. Fernández Santillán; A. Ryan, E. Tugendhat, A. J. Dunn y otros *El liberalismo como problema*, Introducción y selección de Luis Castro Leiva, Monte Avila Editores, Caracas 1991 y John Gray *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid 1994, trad. de María Teresa de Mucha y revisión de José Antonio Pérez Alvarar.

También sobre el liberalismo contemporáneo ver los trabajos de Fernando Vallespín y Elena García Guitián *El neoliberalismo* F. Hayek, R. Aron, I. Berlin, Elena Beltrán *El neoliberalismo: la filosofía política de J. Rawls* y Rafael del Aguila «El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal.» en el tomo 6 de la *Historia de la teoría política*, cit. págs. 15 y ss., 88 y ss. y 549 y ss., respectivamente; la Antología de Ensayos de I. Berlín, editada por Joaquín Abellán en la Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1995 y los capítulos 3 y 4 del libro de Will Kymlicka *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ed. Ariel, Barcelona 1995, trad. de Roberto Gargarella.

¹⁷ Op. cit., pág. 77.

¹⁸ Op. cit., pág. 78.

que, por un lado, aparece como aparato coercitivo y proveedor de servicios y, por otro lado, se presenta «en su capacidad simbólica de ser autor prominente en la esfera pública»¹⁹. Cualquier análisis de las sociedades actuales europeas arroja el siguiente resultado (que es al mismo tiempo la tesis fuerte defendida por Pérez Díaz) sobre el papel del Estado en la sociedad moderna: «...la tendencia general hacia el crecimiento del estado en estos dos últimos siglos ha estado acompañada, y sustentada, por la idea de que el estado era portador de un proyecto moral que ha recibido diversos nombres, con los de nacionalismo, modernización o reforma social, entre otros. Hoy día, tanto en Europa occidental como en Europa oriental estaríamos asistiendo a una crisis generalizada de esta visión del estado, y la vigencia del tema del «retorno a la sociedad civil» sería una expresión de esta crisis»²⁰.

La historia de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado no es una historia lineal, sino llena de altos y bajos, en cuanto a la influencia del Estado en la sociedad. La aparición del Estado Moderno y la formación de los estados nacionales en Europa producirá un cambio profundo en esa influencia, que puede ser estudiada a través de la evolución de la filosofía política de los siglos XVI, XVII y XVIII. La noción del Estado como poder soberano, absoluto en un primer momento y limitado más tarde, irá unida a la de orden y paz social. Asimismo se considerará que el Estado es acreedor de respeto y temor. El liberalismo europeo del siglo XIX tendrá ya una noción clara de la necesidad de distinguir entre Estado y sociedad civil, en sentido restringido, como forma de garantizar la libertad individual y de evitar cierta tendencia del Estado hacia el despotismo, y además de los riesgos y peligros de un sistema democrático ilimitado (tiranía de la mayoría).

Como se ha señalado en la primera parte de este trabajo, el papel del Estado y su influencia en la vida económica y social de la mayor parte de las naciones occidentales aumentó de manera muy notable en las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial. El Estado se consolidó como un Estado intervencionista, proveedor de servicios sociales, asumiendo como tarea propia y primordial la consecución del bienestar del país. Un Estado que responde a objetivos social demócratas, pero que fue apoyado por todos los grupos políticos y administrado por gobiernos tanto conservadores, liberales y cristianodemócratas como por socialdemócratas, según se ha indicado anteriormente. Un Estado, en definitiva, interesado en satisfacer las necesidades sanitarias, educativas y de asistencia social de la población. El éxito de esta experiencia política es innegable; lo prueban el crecimiento económico acompañado de políticas sociales que se traducen en el aumento del nivel de vida y de las oportunidades para los trabajadores, además de la estabilidad nacional. Los cambios que han

¹⁹ *Op. cit.*, pág. 82.

²⁰ *Op. cit.*, pág. 85.

tenido lugar en las últimas décadas son conocidos²¹. La crisis económica se ha centrado principalmente en dos consecuencias: descenso o estancamiento del crecimiento económico y del empleo y aumento de la inflación. Una de las medidas más apoyadas para responder a esas consecuencias de la crisis económica ha sido la de contener el gasto público, lo que incide directamente en la posibilidad de prestar los servicios que se presuponen entran entre las funciones básicas del Estado de Bienestar. En el reto de buscar soluciones y medidas adecuadas nos encontramos actualmente. Qué quedará del Estado de Bienestar es una pregunta, sin duda apremiante, a la que en un plazo no muy lejano hay que responder política y socialmente. El tiempo, por el momento, ha dado más la razón a las soluciones neoliberales, las menos propensas al Estado de bienestar social. Todos estos fenómenos históricos, que aquí no podemos tratar, han dado lugar al establecimiento de nuevas relaciones entre el Estado y la sociedad civil, ahora dirigidas a conceder un mayor protagonismo a la sociedad civil. Conservar el Estado de bienestar más allá de lo que es posible y razonable sería algo totalmente ilógico. Como señala V. Pérez Díaz, la instauración de las democracias liberales a escala mundial (piénsese en el colapso de los países socialistas de Europa central y oriental), los mercados abiertos, la discusión sobre la viabilidad y oportunidad del Estado de bienestar apuntan hacia un retorno de la sociedad civil («Una Sociedad civil que está ciertamente, muy lejos de la caricatura que se hace de ella como una sociedad mercantil, compuesta por individuos egoístas, de horizontes estrechos, indiferentes al interés general», pág. 135) y una fuerte limitación de crecimiento del Estado. Pero, cabe una nueva pregunta: ¿implica esto una reformulación del papel del propio Estado? La respuesta de Pérez Díaz es la siguiente: «Incluso si se pone en cuestión la pretensión tradicional del estado de ser portador de un elevado proyecto moral, el estado aún conserva la mínima misión moral de ayudar a mantener unida la sociedad, y de permitir a las gentes que definan y persigan sus propios proyectos morales. Lo importante, sin embargo, es ser conscientes de que tal misión tiene límites, y de que existen fronteras, que hay que observar cuidadosamente, entre el estado y la sociedad»²². Pues bien, creo que aún aceptando lo inapropiado de ver el Estado como portador de un elevado proyecto moral y la importancia de dar vigencia y desarrollar las virtudes individuales de autonomía, libertad, responsabilidad y solidaridad, en el marco de la sociedad civil, todavía tiene sentido, no sólo mantener el Estado liberal-democrático, sino consolidar algunos de los logros (con todas las revisiones que sean necesarias) del Estado de bienestar social. Y ello precisa un Estado más que mínimo, con más fines y funciones de los que se desprenden de la lectura literal del texto anterior²³.

²¹ Ver Víctor Pérez Díaz *Los problemas de la sociedad civil*, págs. 109 y ss.

²² *Op. cit.*, pág. 135.

²³ Interesante leer el artículo «La sociedad de los arreglos», publicado por Víctor Pérez Díaz en *El País* del sábado 16 de abril de 1994 y la contestación de Francisco Rubio Lloren-

3. LOS LIMITES DE LA ACCION ESTATAL Y EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA Y EL SOCIALISMO

Interesante, en la línea de una reivindicación contemporánea de un mayor protagonismo para la sociedad civil, es el papel que ésta representaría frente a las amenazas antidemocráticas actualmente existentes en Europa, asunto que ha sido tratado por John Keane en su conocido y útil libro «Democracia y sociedad civil»²⁴. Su propuesta de una democracia pluralista, es decir, una interpretación de la democracia «contraria a la búsqueda arrogante de una verdad última y una solución definitiva»²⁵, tiene que conducirnos necesariamente al papel de la sociedad civil, puesto que se trata de una democracia que abarca más que la simple competencia entre partidos políticos, el gobierno de la mayoría o el imperio de la ley. Otra propuesta del libro es la de pensar el socialismo de modo diferente a como hasta el momento se ha desarrollado la tradición socialista. Los esquemas tradicionales se han convertido en algo inservible, lo que implica centrar la atención en «como el significado de socialismo puede y debe ser alterado radicalmente hasta convertirlo en sinónimo de democratización del Estado y la sociedad civil»²⁶.

Para J. Keane, solamente si no volvemos a plantear en la actualidad el tema de las relaciones entre Estado y sociedad civil es posible reflexionar de manera fructífera sobre el futuro de la democracia y el socialismo. Pero, ¿qué ha de entenderse por esos conceptos? Por Estado habría que considerar, «la compleja red de instituciones políticas (incluyendo los órganos militares, legales, administrativos, productivos y culturales del Estado); por sociedad civil, «el reino de actividades sociales (de propiedad privada, dirigidas al mercado, adoptadas voluntariamente o basadas en la amistad) que están legalmente reconocidas y garantizadas por el Estado». Esta relación entre Estado y sociedad civil —señala nuestro autor—, «debe repensarse de tal manera que afirme la necesidad y la conveniencia de establecer estrictos límites al alcance de la acción estatal, expandiendo la esfera de la vida social autónoma. En mi opinión, un socialismo teóricamente viable y

te, «la primacía del Estado», en el ejemplar del mismo periódico, correspondiente al 29 de abril del mismo año, donde éste último se refiere a que «el Estado sigue siendo el fundamento de la convivencia civilizada», a que la tendencia a «equiparar el Estado a la empresa lleva a olvidar que la racionalidad propia del Estado no es la de la Sociedad, y que la racionalidad propia del Estado no es la de la sociedad, y que el dinero a disposición del Estado ha de utilizarse con arreglo a criterios que nada tienen que ver con la productividad» y a que se debe «recordar que el avance del Estado en la Europa democrática de la posguerra ha sido decisión de la sociedad civil, y más precisamente de aquella parte de la sociedad civil que actúa fuera del mercado, en lo que Pérez Díaz llama la esfera pública».

²⁴ Keane, John: *Democracy and civil Society*, 1988. Aquí se cita por la traducción castellana de Antonio Escobedo, Alianza Editorial, Madrid 1992.

²⁵ *Op. cit.*, pág. 12. Ver sobre este punto el último capítulo del libro, cuyo título reza *Democracia, ideología, relatividad*, pág. 250 y ss.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 15.

merecedor del respeto en la práctica ha de ser sinónimo de democratización de la sociedad y el Estado, a la vez que de aquellos cuerpos (como los partidos políticos) que actúan como intermediarios suyos. Desde esta perspectiva revisada, socialismo significa mantener, no abolir, la división entre esferas políticas y sociales, haciendo que la política del Estado sea más responsable ante la sociedad civil, y expandiendo y reordenando democráticamente las actividades no estatales dentro de la sociedad misma»²⁷.

Las propuestas de J. Keane, independientemente de la complejidad y dificultades de llevarlas a cabo, tienen un acentuado atractivo. Además son una prueba interesante de que la defensa de la distinción entre sociedad civil y Estado no tiene que ser necesariamente una reivindicación exclusiva del liberalismo conservador, sino también una manera de imaginarnos el socialismo democrático. No es extraño que J. Keane exprese muy poco aprecio por el «Estado keynesiano del bienestar», que él denomina «socialismo estatalmente administrado». Así, apunta, «Interviniendo en la sociedad civil para asegurar la inversión de capital privado, reducir el desempleo y aumentar las oportunidades de bienestar, el Estado tendió a asumir una omniscencia sobre las definiciones de las necesidades y deseos sociales de los ciudadanos. Hablando crudamente, el lema del socialismo estatalmente administrado era «Confíad en el gobierno actual y sus burocracias del bienestar. Saben qué es lo mejor. Se ocuparán de los asuntos por vosotros.»

El efecto práctico de este lema fue alentar al consumo pasivo de la provisión estatal y minar seriamente la confianza de los ciudadanos respecto a su capacidad de dirigir sus propias vidas»²⁸.

Frente al carácter estatista del socialismo se imponen la separación de la sociedad civil y el Estado y la democratización de ambos. Esa reforma democrática del poder estatal, acompañada de una gran vitalización de la sociedad civil «exigen que los socialistas se distancien de la socialdemocracia de posguerra y su impracticable socialismo administrado estatalmente»²⁹.

Así los objetivos de una sociedad civil segura e independiente se añaden a las funciones protectoras, redistributiva y mediadora del Estado en la tarea de dar sentido y contenido a los ideales de igualdad, libertad y participación en la toma de decisiones ciudadanas. Partidos políticos, Estados y gobiernos deberían «compartir» las iniciativas tendentes al desarrollo social, sin pretender ningún tipo de exclusividad y ni siquiera de prioridad. Este cambio de actitud debería contar con el reconocimiento previo de que «una mayor democratización de la sociedad civil, la construcción de una sociedad socialista, depende finalmente de cambios en la forma de

²⁷ *Op. cit.*, págs. 20 y 21.

²⁸ *Op. cit.*, pág. 20.

²⁹ *Op. cit.*, pág. 49.

vivir, amar, trabajar y relacionarse socialmente, y qué movimientos e iniciativas locales —no partidos ni gobiernos— son más aptos para efectuar democráticamente estos cambios»³⁰.

Hay, en este libro, toda una serie de ideas de interés, no sólo para las relaciones entre sociedad civil y el Estado en el presente futuro, sino también para una necesaria revisión de los postulados tradicionales del socialismo y para un imprescindible análisis que preserve la democracia frente a cualquier intento de limitarla, sea directamente sea de forma subrepticia o manipulada. Así, en el capítulo segundo asistimos a una bastante completa historia de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, desde Hobbes a Marx, donde J. Keane concluye que las deficiencias de la teoría marxista («estoy convencido —señala— de que el economicismo del planTEAMIENTO marxista, su presunción de una clase universal y su compromiso explícito con el mito de la armonía colectiva deben rechazarse completamente») deben llevarnos a recuperar las ideas importantes del pasado, entre las que se encuentra la de la separación entre sociedad civil y Estado: «estoy seguro —escribe— de que recuperar y reformular las viejas reflexiones «burguesas» sobre la sociedad civil y límites del poder estatal es una condición necesaria para estimular la imaginación democrática contemporánea»³¹.

4. CONCLUSION

Reivindicar mayor protagonismo para la sociedad civil, con la consiguiente aminoración de la intervención del Estado en la vida social, equivale, entre otras cosas, a recuperar en unos casos y a revitalizar en otros, mayor capacidad de iniciativa, libertad, responsabilidad y confianza de los ciudadanos y para los ciudadanos. Ello no significa sustituir el Estado por la sociedad civil ni tampoco dismantelar el Estado de bienestar social, puesto que hay unas tareas, por ejemplo el orden público y la defensa en el caso general del Estado, la educación básica y la seguridad social en el caso del Estado social, que no pueden ser asumidas totalmente de forma correcta por la sociedad civil. Michael Walzer, un comunitarista afín al liberalismo de izquierdas estadounidense, se ha referido a aquellas posturas que sostienen que «la vida digna solo puede ser vivida en la sociedad civil, el reino de la fragmentación y la lucha pero también de solidaridades concretas y auténticas», puesto que «somos seres sociales por naturaleza, antes que seres políticos y económicos». Pero inmediatamente añade, tomando como base de su argumentación datos de la vida de nuestras sociedades contemporáneas, que «la sociedad civil, por sí sola, genera relaciones de poder radicalmente desiguales que sólo pueden ser combatidas por el

³⁰ *Op. cit.*, pág. 184.

³¹ *Op. cit.*, pág. 92.

poder del Estado... el Estado nunca puede ser lo que parece en la teoría liberal, un simple marco para la sociedad civil. Es también un instrumento de lucha, empleado para dar una forma particular a la vida común». A la vez mantiene, creo que correctamente, que «Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática: sólo una sociedad civil democrática puede mantener un Estado democrático»³².

Pues bien, creo que la participación en la sociedad civil (donde se encuentran los pequeños detalles; centrales, de nuestra vida cotidiana y de una existencia lo más feliz y auténtica posible) y en el Estado (donde nos realizamos como ciudadanos que tienen el derecho a construir el marco de su convivencia política y a controlar y, en su caso rechazar, las imposiciones no justificadas del poder político) son los cauces de esa convivencia y supervivencia conjunta.

³² Walzer, Michael: «La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social», en *Debats*, n.º 39, Valencia, marzo de 1992; trad. de Antoni Torregrosa, págs. 34 y 37. Ver también en este mismo número el artículo de Otto Kallscheuer «El liberalismo comunitario de Michael Walzer», págs. 40 y ss.; y Chantal Mouffe «Conversación con Michael Walzer», en *Leviatán*, n.º 48, verano de 1992, págs. 53 y ss.

Sobre las corrientes comunitarias y sus críticas al liberalismo ver Carlos Santiago Nino «Liberalismo versus comunitarismo», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 1, septiembre-diciembre de 1988, Madrid, págs. 363 y ss. y el cap. IV, «El nuevo desafío comunitarista al liberalismo kantiano», de su libro *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel Derecho, Barcelona 1989, págs. 129 y ss.; C. Mouffe «Críticos del liberalismo norteamericano» en *Estudios*, n.º 15, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, invierno de 1988, trad. de Nora Pasternac, págs. 95 y ss.; Emilio G. Martínez Navarro «La polémica de Rawls con los comunitaristas», en *Sistema 107*, Madrid, marzo 1992, págs. 55 y ss.; Alfonso Ruíz Miguel «Derechos humanos y comunitarismo» en *Doxa. cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º 12, Alicante 1992, págs. 95 y ss.; Carlos Thiebaut «Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)», Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992; la entrevista de Carlos Gómez Sánchez con Carlos Thiebaut, Universidad, pluralismo cultural e identidad moral. Al debate entre comunitarismo y liberalismo», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3 Madrid, mayo de 1994, págs. 167 y ss., y en el mismo número de esta revista el artículo de Alessandro Ferrara «Sobre el concepto de comunidad liberal», págs. 122 y ss.

III. LA PROFUNDIZACION MORAL DE LA DEMOCRACIA

Como ha sido indicado anteriormente, la profundización moral de la democracia consiste en vivir cotidianamente, hasta convertirse en talante y hábitos comunes, los valores que han hecho posibles el origen, desarrollo y permanencia de las instituciones políticas y jurídicas de la democracia liberal. Se parte de la convicción de que el Estado democrático es un Estado plural, que garantiza la autonomía, la libertad y la igualdad, pero no un Estado neutral, ya que su adopción comporta una opción valorativa, con unas determinadas características y con una estructura que le hacen preferible a otros posibles. Creo que las reflexiones últimas al respecto de Ronald Dworkin son un interesante ajemplo a seguir. Dworkin ha intentado dotar al liberalismo de una justificación ética concreta, proporcionada por las virtudes políticas de la libertad, la igualdad y la comunidad, entidades como aspectos complementarios de una única concepción política y no como virtudes distintas. «No espero —ha escrito— encontrar axiomas evidentes e irresistibles de los que inferir los principales liberales. Sólo quiero mostrar de qué forma el liberalismo, como filosofía política, está relacionado con otra parte de nuestro mundo intelectual, con nuestras ideas acerca de lo que constituye una buena vida»; los liberales —añade— «deberían intentar vincular ética y política dotándose de una concepción definida acerca de la naturaleza y el de carácter de la buena vida, de modo que la moralidad política liberal pareca continua más que discontinua, con concepciones filosóficas atractivas acerca de la buena vida»¹.

No es suficiente creer que con el paso del tiempo parece demostrarse que el valor de la legitimidad democrática es superior a cualquier otro, porque, como ha indicado Giovanni Sartori, «incluso el juego democrático

¹ Dworkin, Ronald: *Ética privada e igualitarismo político*, con introducción de Fernando Vallespín, y traducción de Antonio Doménech, Ediciones Paidós, Barcelona 1993, págs. 39 y 43.

puede jugarse mal. ¿Sabrá resistirse —pregunta— la democracia a la democracia? Sí, pero a condición de jugar con más inteligencia y sobre todo con más responsabilidad de lo que hoy veo alrededor mío»². Esta claro que a nuestro autor aboga por una mayor responsabilidad y un mayor compromiso con la democracia. Al mismo tiempo que apuesta por las posibilidades de la democracia («La democracia es una apertura de confianza al homo sapiens, a un animal bastante inteligente como para saber crear y gestionar por sí mismo una ciudad buena»), muestra un agudo rechazo por un tipo de ciudadano pasivo, fruto de lo que anteriormente se ha señalado como el modelo del consumidor satisfecho, al tratar, de las consecuencias indeseables del Estado de bienestar social³: «Ortega y Gasset (1930) ya predijo, en los años veinte, la emergencia del tipo humano del «niño mal educado» y desconsiderado que lo espera todo gratis, y que tampoco se siente solidario con las condiciones que le aseguran los beneficios que reclama»⁴.

La profundización moral de la democracia presupone que la democracia es mucho más que un conjunto de reglas e instituciones que tienen como objetivo tomar decisiones políticas. Es también un conjunto de valores y de derechos, una forma de ser y comportarse la sociedad y sus miembros, una cultura y hasta un carácter. Como ha apuntado Anthony Arblaster, «En la raíz de todas las definiciones de democracia, independientemente de cuan refinadas y complejas sean, está la idea del poder popular, de una situación en que el poder, y quizá la autoridad también, descansan en el pueblo. Usualmente se piensa en ese poder o autoridad como algo político y a menudo toma la forma de una idea de soberanía popular; el pueblo como la autoridad política última. Pero no debe ser exclusivamente político. La democracia no siempre se entiende como una forma de gobierno, o de elegir una forma de gobierno: puede ser un término aplicado a toda una sociedad»⁵.

² Sartori, Giovanni: *La democracia después del comunismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, trad. de María Luz Morán Calvo-Sotelo.

³ Ver Adela Cortina «Del Estado de Bienestar al Estado de Justicia», en *Claves de razón práctica*, n.º 41, abril de 1994, págs. 12 y ss.; Elías Díaz «El Estado de Derecho», en *Sistema 125*, Madrid, marzo de 1995, págs. 5 y ss.; Juan Antonio Garde Roca *Crisis fiscal y límites del Estado de bienestar* y

Javier Pradera «El doble lamento. La opinión pública ante el Estado de bienestar», en *Claves de razón práctica*, n.º 50, marzo de 1995, págs. 30 y 40 ss. respectivamente.

⁴ Sartori, G.: *La democracia después del comunismo*, cit., pág. 123. Para Elías Díaz, frente al paternalismo del Estado social, habría que exigir una «no autocomplacencia en una ética de la irresponsabilidad individual esperándolo todo del Papá-Estado, sino más libre autoexigencia personal para una ética del trabajo, del esfuerzo, del mérito, la capacidad, la intervención participativa y solidaria», cit., pág. 18.

⁵ Arblaster, Anthony: «Democracia», Alianza Editorial, Madrid 1992, Traducción de Adriana Sandoval y revisión de Jesús Alborés Rey, págs. 18 y 19. Sobre la democracia existe una bibliografía muy abundante y completa, elaborada en los últimos años. Pueden citarse: C. J. Friedrich *La democracia como forma política y como forma de vida*, Ed. Tecnos, Madrid 1966, traducción de Santiago Martínez Haba y G. Wasserziehr de Martínez; Robert A. Dahl

Este punto puede conectarse con otro que es el referente a los cambios sociales (progresistas) producidos por la democracia. El cambio de estructuras sociales y económicas, de instituciones políticas, de leyes es insuficiente si no cuenta con el refuerzo de un cambio paralelo en el carácter y en los hábitos personales y sociales. Como antes se señaló; la *ética de las virtudes*⁶ es condición necesaria en la tarea de profundización moral de la democracia. Además es complementaria de la *ética de los derechos*. Como ha señalado Adela Cortina «Sin la conversión del corazón de cada hombre concreto, sin su convicción sentida del propio valor y del de cualquier otro hombre concreto, el orden jurídico y político es incompetente incluso para defender unos mínimos de dignidad»⁷. Creo que esto fue bien visto por Alexis de Tocqueville para quien, como ha señalado Eduardo Nolla, «las verdaderas revoluciones son las intelectuales y morales, las que tienen lugar en las mentalidades, las ideas, las creencias y las costumbres o hábitos del corazón»⁸.

Así en una carta a Corcelle, fechada el 17 de septiembre de 1853, escribe, «Las sociedades políticas son, no lo que les hacen las leyes, sino lo que les preparan a ser de antemano los sentimientos, las creencias, las ideas, los hábitos de corazón y de mente de los hombres que las componen, lo que el temperamento y la educación han hecho de ellos»⁹.

La democracia y sus críticos Ed. Paidós, Barcelona 1992, trad. de Leandro Wolfson; Giovanni Sartori *Teoría de la democracia*, dos tomos, Alianza Editorial, Madrid 1988, trad. de Santiago Sánchez González; David Held *Modelos de democracia*, Alianza Universidad, Madrid 1991, trad. de Teresa Albero; Ferrán Requejo Coll *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Ed. Ariel, Barcelona 1990; John Dunn (editor) *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C. 1993 d.C.)*, Tusquets Editores, Barcelo 1995, trad. de Jordi Fibla; Gurutz Jaúregui *La democracia en la encrucijada*, Ed. Anagrama, Barcelona 1994 y Werner Becker *La libertad que queremos. La decisión para la democracia liberal*, Fondo de Cultura Económica, México 1990, trad. de Omar Álvarez Salán.

⁶ Ver el trabajo de Carlos Thiebaut «Virtud», en *10 palabras clave en Ética*, Adela Cortina (directora), Ed. Vervo divino, Estella (Navarra) 1994, págs. 427 y ss.

⁷ Cortina, Adela *Ética aplicada y democracia radical*, Ed. Tecnos, Madrid 1993, pág. 155. Sobre la relación entre el carácter y la sociedad puede consultarse el interesante libro de Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swindler y Steven M. Tipton «Hábitos del corazón», Alianza Editorial, Madrid 1989, versión española de Guillermo Gutiérrez.

⁸ Introducción de Eduardo Nolla a la edición crítica, preparada y traducida por él, de Alexis de Tocqueville «La democracia en América», Ed. Aguilar, Madrid 1988, tomo primero, pág. LXII.

⁹ Citada por E. Nolla en *op. cit.*, pág. LXII.

Sobre la figura de A. de Tocqueville ver J. Peter mayer *Tocqueville*, Ed. Tecnos, Madrid 1965, trad. de Antonio y Paulina Truyol y Serra; James T. Schleifer *Como nació la democracia en América de Tocqueville*, Fondo de Cultura Económica, México 1984, trad. de Rodrigo Ruza; André Jardín *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Fondo de Cultura Económica, México 1988, trad. de Rosa María Burchfield y Nicole Sancholle Henraux, Luis Díez del Corral *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Universidad, Madrid 1989 y el libro reciente de José María Sauca Cano *La ciencia de la asociación de Tocqueville*. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1995.

Los cambios, por tanto, atañen también en gran manera a la sociedad civil, la cual para mantenerse viva y próspera siempre va a necesitar de compromisos morales y culturales¹⁰, pues nada resulta más fácil y acomodaticio que trasladar nuestras responsabilidades al Estado¹¹.

1. TOLERANCIA Y PLURALISMO. TOLERANCIA E INTOLERANCIA

La tolerancia, como he señalado anteriormente, encuentra su lugar entre la *ética de las virtudes*. Es una virtud personal y social, manifestación de un carácter, hábito o costumbre. Se trata de una virtud característica de una sociedad libre y esencial para el mantenimiento de la democracia. Como uno de los pilares de la ética de las virtudes sirve para reforzar la *ética de los derechos*, en este caso, de derechos como la libertad de creencias, pensamientos, ideologías y su libre expresión. Según ha señalado Juan Ramón de Páramo, es un «bien intrínseco» que «sólo pueda tener cabida en un sistema que proclama el valor de la autonomía como fundamento de sus pretensiones», «La tolerancia jurídica institucional es una condición necesaria, pero no suficiente. Se requieren también actitudes tolerantes»¹².

La tolerancia no compite con los derechos a la autonomía y a la libertad, porque habita en un lugar diferente, más bien los complementa en el plano personal o social para evitar que su reconocimiento y garantías jurídicas no se queden en papel mojado. Por ello creo que no son acertadas las ideas de Javier de Lucas cuando indica que «el interés por reclamar la institucionalización de la tolerancia como virtud pública, o, mejor, como principio jurí-

¹⁰ Ver Víctor Pérez Díaz «La sociedad civil como posibilidad» en *Claves de razón práctica*, n.º 50, Madrid, Marzo de 1995, págs. 16 y ss. También el libro de Adela Cortina «La ética de la sociedad civil», Ed. Anaya, Madrid 1994, págs. 39 y 40.

¹¹ Entre los representantes de un liberalismo conservador Daniel Bell ha recalcado la necesaria conexión que debe darse entre los ámbitos estructural, político y cultural. Ver *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid 1977, traducción de Néstor A. Míguez. Ver también el libro de Peter I. Berger *La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*, Ed. Península, Barcelona 1986, trad. de Agustín Aguilar. Sobre este libro ver el artículo de Aurelio Arteta «Peter Berger o los despropósitos de un sociólogo conservador», en *Sistema*, n.º 103, julio de 1993, págs. 89 y ss.

Sobre el movimiento neoconservador americano puede encontrarse una visión crítica en el trabajo de José María Mardones «La filosofía política del neoconservadurismo americano», en el número monográfico de la revista *Arbor*, dedicado a «Filosofía política», José María González García y Fernando Quesada (comps.), noviembre-diciembre de 1987, Madrid, págs. 163 y 22., y en sus dos libros «Posmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura», Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991 y «Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora», Editorial Sal Terrae, Santander 1991. Ver también Alberto Oliet Palá «Neoconservadurismo», en *Historia de la teoría política*, tomo 5, Fernando Vallespín editor, Alianza Editorial, Madrid 1993, págs. 397 y ss.

¹² de Páramo, Juan Ramón: *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993, pág. 13.

Ver Claude Sahel (ed.) *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Ed. Cátedra, Madrid 1993.

dico y político, desaparece allí donde está garantizada la igualdad y las libertades; en mi opinión, la constitucionalización del pluralismo; la igualdad y las libertades hace innecesaria la tolerancia en el ámbito público... Más aún, allí donde existe ese grado de reconocimiento jurídico apelar a la tolerancia como principio público es rebajar los derechos»¹³. La prueba de lo que digo es que una sociedad intolerante o unos funcionarios públicos —piénsese en los jueces— pueden limitar excesivamente el alcance de derechos constitucionalizados. La institucionalización de la tolerancia es la mejor garantía del ejercicio pleno de los derechos, no «un camino hacia atrás» ni una «concesión más o menos graciosa»¹⁴. Cuando hablamos de tolerancia en un régimen de libertades democráticas ha desaparecido ya el peligro denunciado por Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau, cuando afirmaba: «No vengo a predicaros tolerancia... la existencia de autoridades con poderes para tolerar, significa un ataque a la libertad de pensamiento; porque, justamente si tolera, tiene también el poder de no tolerar»¹⁵.

En otro lugar he hecho la distinción entre tolerancia negativa y tolerancia positiva; esta última «permite el contraste con otros pensamientos, manera de ser y actuar y culturas distintas a las nuestras. Ese contraste, mantiene esta postura, puede enriquecer nuestras propias, concepciones del mundo»¹⁶. La tolerancia positiva es mucho más interesante como postura que la tolerancia negativa. La tolerancia positiva sería una postura activa, equivalente a la actitud del pluralismo en sentido normativo. Mientras que el pluralismo desde el punto de vista empírico «designa una variedad de confesiones y religiones (pluralismo religioso), de valores (pluralismo valorativo), grupos sociales (pluralismo social) y fuerzas políticas significativas (pluralismo político)», *el pluralismo normativo* «reconoce y aprueba la variedad y la diferenciación»¹⁷.

Como puede desprenderse de lo anterior, la actitud pluralista, que reconoce, asume y valora positivamente la variedad y la diferenciación, no significa relativismo¹⁸, sino apertura a lo diferente, firme compromiso con la

¹³ de Lucas, Javier: «¿Para dejar de hablar de tolerancia?», en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º 11, 1992, págs. 123 y 124.

¹⁴ de Lucas, Javier: *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de hoy, Madrid 1994; págs. 166 y 167.

¹⁵ Citado por Iring Fetscher en *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa editorial, Barcelona 1994, traducción de Nélida Machain y revisión técnica de Ruth Zimmerman, pág. 19.

¹⁶ Fernández, Eusebio: *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid 1995, pág. 98.

¹⁷ Höffe, Otfried: «Pluralismo y tolerancia: Acerca de la legitimación de las condiciones de la modernidad», en *Estudios sobre Teoría del Derecho y de la Justicia*, Editorial Alfa, Barcelona 1988, trad. de Jorge M. Seña, pág. 134. Ver también G. Sartori «Los fundamentos del pluralismo», en *Leviatán*, n.º 61, otoño de 1995; págs. 111 y ss.

¹⁸ Sobre la diferencia entre el pluralismo y el relativismo ver I. Berlin *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Ediciones Península, Barcelona 1992, edición a cargo de Henry Hardy, traducción de José Manuel Álvarez Florez y prólogo de Salvador Giner, págs. 92 y 93.

autocrítica, interés por la verdad, plena conciencia de las limitaciones del conocimiento humano y actitud antidogmática. El pluralismo sería una actitud no solamente necesaria, pues las «lecciones» de la historia jugarían a favor de este valor, sino una exigencia del propio conocimiento y comprensión de la realidad. Ralf Dahrendorf lo ha puesto de manifiesto al escribir que «de todas las ideas ya probadas la más importante es el descubrimiento fundamental de la modernidad: la sociedad abierta. Los seres humanos son fiables y la condición humana es incierta. Nadie conoce todas las respuestas; en todo caso nadie puede decir si las respuestas que se nos ofrecen son correctas o equivocadas. Por consiguiente, debemos encontrar la verdad, pero asegurándonos de que si erramos, o se cree que erramos, se pueda hacer un nuevo intento. No existe un peligro mayor para la libertad humana que el dogma, el monopolio de un grupo, de una ideología o de un sistema. Por el mismo motivo, la mayor tarea es mantener nuestros asuntos abiertos al cambio. La sociedad abierta no promete una vida fácil. En realidad los seres humanos tiene una peligrosa tendencia a la comodidad que procura un mundo cerrado. Pero si deseamos avanzar, perfeccionarnos y mejorar las condiciones en que los hombres y mujeres viven en este planeta, debemos aceptar la insegura, antagónica, incómoda, pero soberbia y alentadora perspectiva de los horizontes abiertos»¹⁹.

Surge inmediatamente la pregunta de si el pluralismo y la tolerancia así entendidos han de tener límites y de si se debe ser pluralista o tolerante con el que dogmáticamente defiende su negación.

El pluralismo y la tolerancia posibilitan la convivencia de puntos de vista y concepciones diferentes en asuntos que pueden tener una gran importancia, pero esa diferencia tiene también sus límites. No creo que exis-

Una interesante crítica del relativismo pueden encontrarse en el libro de Juan José Sebreli *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ed. Ariel, Barcelona 1992, págs. 23 y ss.

Sobre la importancia y necesidad de mantener el pluralismo de las concepciones del bien ver J. Rawls «La idea de un consenso por superposición» en *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, edición de Jerónimo Betegón y Juan Ramón de Páramo, Ed. Ariel, Barcelona 1990, trad. de Juan Carlos Bayón, págs. 63 y ss.

Ver también Guido Calogero *Filosofía del diálogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1969 y Karl Popper «Tolerancia y responsabilidad intelectual», incluido en su libro *En busca de un mundo mejor*, Editorial Paidós, Barcelona 1994; traducción de Jorge Vigil Rubio, págs. 241 y ss. Sobre el pensamiento de K. Popper ver el libro *Encuentro con Karl Popper*, P. Schwartz, C. Rodríguez Braum y F. Méndez Ibisate (eds.), Alianza Editorial, Madrid 1993.

¹⁹ Dahrendorf, Ralf: *Reflexiones sobre la revolución en Europa. Carta pensada para un caballero de Varsovia*, Emecé Editores, Barcelona 1990; trad. de A. Bixio, págs. 35 y 36.

En una línea representativa de un talante similar Karl Popper ha señalado: «El pluralismo crítico es la posición según la cual debe permitirse la competencia de todas las teorías —cuantas más mejor— en aras de la búsqueda de la verdad. Esta competencia consiste en la discusión racional de las teorías y en su examen crítico», «Tolerancia y responsabilidad intelectual (Robado de Jenófanes y de Voltaire)», incluido en el libro *En busca de un mundo mejor*, Ed. Paidós, Barcelona 1994, trad. de Jorge Vigil Rubio, pág. 245.

tan razones morales, políticas o jurídicas que nieguen la posibilidad de establecer esos límites. Cuando al amparo de la tolerancia o del pluralismo se lesionan gravemente la dignidad de la persona y los derechos humanos inherentes a ella, estamos justificados a establecer límites. Hay que tener cuidado en no caer en actos sectarios o arbitrarios, pero tampoco es correcto permitir una pasividad ante atentados graves a la tolerancia y al pluralismo desde la intolerancia y el dogmatismo. La manifestación libre de opiniones debe estar asegurada jurídicamente, pero otro es el caso de las manifestaciones que provocan un peligro evidente e inmediato para la dignidad humana y sus derechos más básicos como la vida o la integridad física o moral o cuando se utilizan para justificar actos de violencia o actos terroristas ejecutados previamente. Se trata de un tema muy espinoso, pero que debe ser clarificado. Si la tolerancia «no significa indiferencia hacia los demás, sino el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferente», tampoco «exige soportar situaciones indignas del hombre y un dominio inhumano y despectivo»²⁰. Además, hay que tener en cuenta, como señaló H. Kelsen, que, «En algunas ocasiones pueden resultar difícil delimitar claramente la línea fronteriza entre la libre expresión de las ideas y los preparativos para el uso de la fuerza»²¹.

2. LA SOLIDARIDAD

La solidaridad es un valor que se encuentra dentro del ámbito de la ética de las virtudes. Su importancia no debe ser menospreciada. Una sociedad de personas insolidarias, una comunidad de naciones donde el desti-

²⁰ Fetscher, I.: *La tolerancia*, cit., págs. 143 y 152. Ver el capítulo 9.º «Límites de la tolerancia. ¿Tolerancia para con los intolerantes?», pág. 130 y ss.

²¹ Kelsen, H.: *¿Qué es justicia?*, Ed. Ariel, traducción y estudio preliminar de A. Calsamiglia, pág. 62.

Para Gustav Radbruch «El relativismo es tolerancia, en general, menos con respecto a la intolerancia», en *El relativismo en la Filosofía del Derecho* (1934), en *El hombre en el derecho*, trad. de Aníbal del Campo, Ed. Depalma, Buenos Aires 1980, pág. 101.

Sobre este punto ver Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Paidós, Barcelona 1982, traducción de Eduardo Luedel. Acerca de lo que Popper denomina las paradojas de la libertad, de la democracia, y de la tolerancia consultar las págs. 126, 127 y 512. Sobre la paradoja de la tolerancia escribe «La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si entendemos la tolerancia ilimitada aún a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia.»

Otro punto de visto puede encontrarse en J. Rawls «Teoría de la Justicia», Fondo de Cultura Económica, Madrid 1978, págs. 245 y ss. Para Rawls, «mientras una secta intolerante no tienen derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro. El tolerante habría de limitar al intolerante solamente en este caso».

Ver también el reciente y póstumo libro de Francisco Tomás y Valiente *A orillas del Estado*, Ed. Taurus, Madrid 1996, págs. 221 y ss.

no de los unos no sea objeto de atención por parte de las otras está llamada al fracaso moral y social. La solidaridad es, sobre todo, una virtud moral esencial, cuyas exigencias y obligaciones van más allá de las exigencias y obligaciones de unas relaciones sociales reguladas por la justicia. La solidaridad complementa el ideal de la justicia, compensando las insuficiencias en su realización. Pero ¿en qué consiste? «en un sentimiento de comunidad, de afecto hacia el necesitado, de obligaciones compartidas, de necesidades comunes. Todo lo cual lleva a la participación activa en el reconocimiento y ayuda al otro»²². Creo que la solidaridad es básicamente una virtud moral personal cuyo objeto de aplicación es el ámbito social o público. Personal, porque existe un carácter o forma de ser solidario, objeto de aprendizaje moral, representativo entre otras muchas características posibles, de la conducta individual. Pública o social, porque nuestra conducta solidaria va dirigida y se comprueba siempre en relación con los demás, y como tal se entiende que sirve para mejorar la convivencia. Como virtud moral que es, la solidaridad (o ser solidario), se elige libremente y no puede ser impuesta.

En los últimos años se han escrito dentro de nuestro país numerosos trabajos que tienen como objeto la solidaridad. Todos insisten en la importancia de esta virtud, lo cual comparto, pero un significativo número de ellos sitúa a la solidaridad en lugares que no le corresponden. A la solidaridad se le exigen papeles que no le son propios, disfrazándola con ropajes políticos y jurídicos. Creo que se impone un esfuerzo clarificador porque de otra manera quizá estemos confundiendo en exceso los ámbitos de la ética, la política y el derecho. No entiendo por qué, aunque sería interesante estudiarlo, en los programas políticos de la izquierda se ha sustituido la lucha contra las desigualdades sociales y económicas por los programas de solidaridad²³. Tengo la impresión de que dentro del análisis teórico

²² Camps, Victoria: «Los valores de educación», Centro de apoyo para el desarrollo de la reforma educativa, Madrid 1993, pág. 105.

Ver también Gabriel Amengual «La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 1, Madrid, abril de 1993, págs. 135 y ss. y Toni Domenech «... y fraternidad», en *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, n.º 7, Madrid, abril de 1993, págs. 49 y ss.

²³ Lo que intento resaltar en esta crítica es la sustitución de la igualdad por la solidaridad. Me parece que los valores básicos del socialismo democráticos son (y siguen siendo!) la igualdad, la libertad y la solidaridad o fraternidad. Sobre este punto ver Bernard Crick «Igualdad» y Anne Philips «Fraternidad», en *Ensayos Fabianos sobre pensamiento socialista*, edición a cargo de Ben Pimlott, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1988, págs. 245 y ss. y 353 y ss., respectivamente; Bernard Crick «Socialismo», cap. VI *Los valores del socialismo democrático*, Alianza Editorial, Madrid 1991, trad. de Carmen Bassols y revisión de José Antonio Pérez Alvar; Norberto Bobbio *Igualdad y libertad*, introducción de Gregorio Peces-Barba, Ed. Paidós, Barcelona 1993, traducción de Pedro Aragón Rincón y Norberto Bobbio «Derecha e izquierda», prólogo de Joaquín Estefanía, Ed. Taurus, Madrid 1995, traducción de Alessandra Picone. Sobre este último libro de N. Bobbio ver la recensión de Francisco Javier Ansuátegui en *Sistema* 126, Madrid, mayo de 1995, pág. 139 y ss.

muchos han sucumbido a la tentación de trasladar el ámbito propio de la lucha electoral a la comprensión de determinados fenómenos sociales. No creo que nadie salga beneficiado de esa ceremonia de la confusión, salvo los teóricos superficiales y reduccionistas, más interesados en la manipulación que en la lucha por el conocimiento, que, al fin y al cabo, es también la lucha por la autonomía y la libertad de los seres humanos. Creo que la consideración de la solidaridad expuesta por Victoria Camps, donde la solidaridad conforma con la tolerancia y la responsabilidad el conjunto básico de las virtudes públicas²⁴, es adecuada y lo mismo se podría decir del tratamiento llevado a cabo por Adela Cortina²⁵, aunque quizá en su caso no queda suficientemente clara la delimitación de las fronteras entre la ética política y la política.

Me parece arriesgada la defensa que hacen de la solidaridad como principio político y jurídico de organización social Jesús González Amuchastegui y en menor grado Javier de Lucas²⁶.

Finalmente, me parece desafortunada, filosóficamente desafortunada no desde el punto de vista político, la propuesta de Gregorio Peces-Barba de incluir a la solidaridad entre los valores superiores del ordenamiento jurídico español²⁷ y entre los valores que sirven de fundamento de los derechos humanos²⁸. En el primer caso, porque no creo que existan tantas referencias a la solidaridad en la Constitución española de 1978 como para considerarla un valor superior o inspirador de ella. Cuando se cita a la

²⁴ Ver Victoria Camps «Los contenidos de la ética civil», en *Virtudes públicas y ética civil Cuadernos de Documentación social*, n.º 83, abril-junio de 1991, págs. 43 y ss.; también su libro *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, págs. 33 y ss.

²⁵ Cortina, Adela: «Autonomía y solidaridad», en *Sistema* 96, Madrid, mayo de 1990, págs. 3 y ss.; también su libro «La ética de la sociedad civil», Ed. Anaya, Madrid 1994. Ver además J. M. Rosales «Democracia y solidaridad. Rudimentos para una ciudadanía democrática», en *Sistema* 107, Madrid, marzo de 1992, págs. 83 y ss.

²⁶ González Amuchastegui, Jesús: «Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político», en *Sistema* 101, Madrid, marzo de 1991, págs. 123 y ss.; Javier de Lucas «Un test para la solidaridad y la tolerancia: el reto del racismo», en *Sistema* 106, Madrid, enero de 1992 y su libro «El concepto de solidaridad», Ed. Fontamara, México 1993. Recientemente Javier de Lucas ha publicado sobre este asunto un nuevo e importante trabajo, «La polémica sobre los deberes de solidaridad. El ejemplo del deber de defensa y su posible concreción en un servicio civil», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 19, septiembre-diciembre de 1994, págs. 9 y ss.

²⁷ Peces-Barba, Gregorio: Prólogo al libro de Luciano Parejo *Constitución y valores del ordenamiento*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 1990, págs. 14 y 15.

²⁸ Peces-Barba, Gregorio: *Curso de derechos fundamentales*, Eudema Universidad, Madrid 1991, págs. 221 y ss.

Ver también Ernesto J. Vidal Gil «Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, Tomo X, Madrid 1993, pág. 89 y ss. y Vicente Bellver Capella «La solidaridad ecológica como valor universal», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, Tomo XI, Madrid 1994, págs. 159 y ss.

solidaridad entre las nacionalidades y regiones que integran España, en el artículo 2, o un equilibrio económico adecuado y justo entre las diversas partes del territorio español, derivado de la realización efectiva del principio de solidaridad, en el artículo 138, o en el artículo 158.2, aquí la solidaridad ha de entenderse como un principio de organización política cuyos destinatarios no son los ciudadanos directamente sino las nacionalidades y regiones españolas²⁹. En el segundo caso, considero que hablar de la solidaridad como valor que fundamenta un determinado tipo de derechos añade pocas cosas de interés y crea confusión. El esquema general de análisis de cualquier derecho reconocido y garantizado jurídicamente responde al siguiente orden: necesidades-valores-medios-derechos-deberes. De esta manera, tener un derecho significa reivindicar la satisfacción de una necesidad muy importante, para la que existen medios adecuados en una sociedad y de esta situación se deriva la imposición de deberes jurídicos a alguien para que esa necesidad sea generalmente satisfecha. Si pretendemos aplicar este esquema a la expresión «tengo derecho a la solidaridad de otro u otros» se llega al despropósito de pensar que la solidaridad si no es voluntaria se puede imponer por la fuerza, con lo cual dejaría inmediatamente de ser solidaridad.

No entiendo tampoco el sentido que tiene sustituir la igualdad (dentro de mi perspectiva, igualdad de oportunidades) por la solidaridad como valor fundamentador de los derechos económicos y sociales. En el caso de nuestra Constitución los principios rectores o los derechos económicos y sociales han de ser interpretados como derechos de igualdad sustancial, que es la igualdad a que hace referencia el artículo 9.2³⁰.

Otro de los ejemplos del papel que se quiere atribuir a la solidaridad en el ámbito de los derechos humanos fundamentales nos lo brinda la lectura del libro del prof. Ignacio Ara «Las transformaciones de los derechos humanos»³¹. Existen en este trabajo tres puntos que me interesa destacar: 1.º la aparición de los derechos de la tercera generación en el marco de la crisis del Estado social de Derecho; 2.º el concepto de derechos humanos de la tercera generación, y 3.º el fundamento valorativo de este nuevo tipo de derechos humanos³².

A cada uno de estos puntos añadiré alguna pequeña objeción:

²⁹ Creo que tiene razón, al respecto, Francisco Rubio Llorente, cuando ha apuntado que, «Los valores que de verdad consagra nuestra Constitución, y afortunadamente consagra todos los que de verdad importan, son en definitiva los protegidos por los derechos que en ella se garantizan y los que se deducen de las instituciones que en ella se instauran», en el Prólogo a la obra colectiva *Derechos fundamentales y principios constitucionales (Doctrina jurisprudencial)*, Ed. Ariel, Barcelona 1995, págs. XII y XIII.

³⁰ Estoy en general de acuerdo con lo que apunta Luis Prieto Sanchís en su libro *Estudios sobre derechos fundamentales*, Ed. Debate, Madrid 1990, págs. 47 y 188 y ss.

³¹ Ara, Ignacio: *Las transformaciones de los derechos humanos*, Ed. Tecnos, Madrid 1990.

³² Ver también el reciente trabajo de Antonio Enrique Pérez Luño «Tercera generación de derechos humanos» en Vicente Theotonio y Fernando Prieto (Directores) *Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinar*, Publicaciones ETEA, Córdoba 1995, págs. 105 y ss.

1.—Tanto en la presentación del libro, como al comienzo del capítulo 1.º y a lo largo del desarrollo de la obra, nos encontramos con la tesis de la correspondencia de los derechos de la tercera generación con la crisis del Estado social³³. Así, se señala, «En este trabajo nos hemos propuesto determinar el estatuto teórico de lo que se ha venido a denominar como los derechos cuyo respeto se reivindica de manera decidida en un período histórico determinado, fundamentalmente a partir de la década de los años setenta, y que encuentran su correspondencia en un fenómeno genérico que se suele reconocer como la crisis del Estado de bienestar»³⁴.

No creo que la conexión indicada por Ignacio Ara plantee problemas en cuanto a su aceptación. La génesis histórica de los derechos es un aspecto que admite análisis y comprobaciones bastante fiables y, efectivamente, la reivindicación de estos nuevos derechos coincide con el momento histórico de la crisis de algunos elementos básicos del Estado social o Estado de bienestar. La crisis es fundamentalmente económica y se centraría tanto en las dificultades de mantener ese modelo de Estado «de bienestar» como en la imposibilidad de satisfacer, desde el Estado, las necesidades de carácter social, económico, cultural, sanitario, etc. de la población que el propio Estado «social» había asumido en sus orígenes, con excelentes resultados allí donde se había implantado. La crisis económica del Estado social o de bienestar y las repercusiones de todo tipo que afectan a su mantenimiento son hechos innegables. Ignacio Ara habla (pág. 148) de un tercer fase, sucesiva a la del Estado liberal y a la del Estado social, pero sin concretar lo que se eliminaría y lo que se mantendría del Estado social. Sin embargo, creo que habría que estar alerta ante la fácil y rápida conclusión de pensar que las necesidades a satisfacer por los denominados derechos de la tercera generación, como las reivindicaciones que plantean, han de situarse al margen del Estado social y de los principios morales, políticos y jurídicos que lo inspiran. El Estado social precisa de importantes modificaciones que han sido puestas de manifiesto en numerosas ocasiones, pero aún aventaja a cualquier otro modelo de Estado, y por supuesto a la vuelta del Estado liberal puro, en lo que se refiere al respeto y protección mayor del mayor número de derechos humanos fundamentales.

2.—Los derechos de la tercera generación son considerados por parte de Ignacio Ara como auténticos derechos humanos; «lo que en la actualidad se reivindica —escribe— son derechos relativamente nuevos, que no responden, o, por lo menos, no se adecuan con plena exactitud a la estructura de los derechos que hasta el presente habían ocupado el centro de gravedad de las reivindicaciones humanas: los derechos liberales y los derechos sociales, los derechos de la primera generación y los derechos de la segunda generación»³⁵.

³³ Ver, págs. 14, 30 y 113.

³⁴ *Op. cit.*, pág. 17.

³⁵ *Op. cit.*, pág. 18.

Uno de los capítulos más atractivos de este libro, el cuarto, está dedicado a analizar los problemas teóricos de conceptualización y metodológicos que plantean los derechos de la tercera generación. Creo que Ara sala bastante airoso al responder a las dificultades referentes a la titularidad, el objetivo, la protección jurídica, etc. de este tipo de derechos. Pero, ¿cuáles serían éstos?, el derecho al medio ambiente sano, el derecho al desarrollo, a la paz, a la autodeterminación del individuo y de los pueblos, el derecho a la propiedad sobre el patrimonio común de la humanidad, valdrían como ejemplos. Opino que cada uno de los derechos citados pueden ser considerados como derechos humanos, o al menos superan las exigencias conceptuales que se solicitan en el caso de los derechos de la primera y segunda generación. También coincido con Ignacio Ara en su rechazo a la tesis de que estos derechos «no constituyen más que reiteraciones de los derechos sociales» (pág. 148). Su novedad es un hecho social claro, ya que se trata de «una necesidad de adaptación de los derechos ya formulados a las nuevas situaciones en que se deben aplicar», o respondan a la «superación de las limitaciones y disfunciones del Estado Social», o al planteamiento de «exigencias de índole diferente», o «incorporen expectativas nuevas (específicas, o cuando menos formuladas con ocasión, de la crisis del Estado social)» (pág. 148). Sin embargo, a pesar de la novedad de los planteamientos, expectativas, necesidades, exigencias y valores que incorporan estos derechos, ¿hay razones fuertes para elaborar una nueva categoría de derechos humanos, independiente de las clásicas?, ¿no resulta más satisfactorio y eficaz incluir estas nuevas necesidades históricas redefiniendo y estructurando de nuevo en lo que sea necesario los tradicionales derechos de autonomía, de seguridad, cívico-políticos y económicos, sociales y culturales?, ¿por qué independizar la reivindicación del derecho al medio ambiente sano del derecho de una vida digna, a la seguridad, o a la protección de la salud?, ¿por qué no situar el derecho a la paz como el contexto necesario para el respeto y disfrute de todos los demás derechos, empezando por el derecho a la vida y a la integridad física?, ¿por qué no contemplar el derecho a la autodeterminación del individuo y de los pueblos como una derivación del derecho a la autonomía y a la libertad?, ¿por qué no considerar el derecho al desarrollo o el derecho de propiedad sobre el patrimonio común de la humanidad como un ámbito del derecho a la igualdad de oportunidades culturales, sociales y económicas?

3.—Y pasamos al punto referente al valor o valores que fundamentan los derechos de la Tercera generación. Aquí también aparecía una no menos importante novedad, puesto que los derechos de la Tercera generación se presentan como derechos de la solidaridad. «En la actualidad —leemos al comienzo del libro— se habla de los derechos de la Tercera generación y se señala que éstos derivan de (se encuentran fundamentados en) exigencias diferentes de las clásicas de la libertad y de la igualdad, en definitiva, de las exigencias de la fraternidad o de la solidaridad entre los hombres»; «Se trata, en definitiva, de colocar —se señala al final del libro— en el primer

plano, tanto en el ámbito estrictamente político como en el ámbito económico, a la solidaridad, entendida como valor que permite superar la secular contraposición entre la libertad y la igualdad y como fuente de justificación de los derechos de la Tercera generación»³⁶. Pues bien, pienso que la búsqueda de fundamento de los derechos humanos de la Tercera generación no tiene por qué recurrir a un nuevo valor distinto a los tradicionales. En mi libro sobre «La obediencia al Derecho», y como respuesta a una objeción sobre este punto del prof. Ara³⁷, señalé que la solidaridad se encontraba, junto con la dignidad, la autonomía, la inviolabilidad, la seguridad, la igualdad y la libertad, entre las ideas básicas y fundamentadoras de los derechos humanos. También añadía que, «El valor solidaridad no solamente aparece como un refuerzo del valor igualdad y de la justificación de los derechos económicos y sociales, sino que también permite conectar con las muy legítimas reivindicaciones de los actuales movimientos pacifistas y ecologistas»³⁸.

Hoy considero que no sólo no es necesario recurrir a un nuevo valor para fundamentar los derechos de la tercera generación, sino que este valor en el caso de que los tradicionales no nos sirvieran, no puede ser la solidaridad.

Todos los ejemplos de derechos de la Tercera generación anteriormente citados pueden ser justificados de acuerdo con los valores de autonomía, seguridad, libertad e igualdad. La solidaridad, aún siendo un valor moral y social de gran importancia, no puede justificar o fundamentar derechos sino deberes, y fundamentalmente deberes morales, no jurídicos. Creo que ese es su lugar adecuado. Todo ello no va en detrimento de la necesidad de su realización y de su función de refuerzo de los otros valores fundamentadores y del respeto, ejercicio y protección de los derechos humanos.

Creo, finalmente, que en varias ocasiones del desarrollo del libro la solidaridad es definida con rasgos similares a los aquí esbozados por mí. Así, se habla de «exigencias de la fraternidad o de la solidaridad entre los hombres» (pág. 18), de acciones solidarias, de que «la solidaridad se le ofrece al individuo más que como una posibilidad de elegir a partir de su condición moral, como una necesidad radical, al menos si quiere poner a buen recaudo sus bienes más preciados (la solidaridad como presupuesto para la realización de los bienes individuales)» (pág. 157), o de «la existencia de promover la acción progresiva y solidaria de todos para poder conseguir superiores márgenes de emancipación en esa lucha sin final que, al igual

³⁶ *Op. cit.*, págs. 18 y 157.

³⁷ Ara, Ignacio: «Consideraciones en torno a la teoría de la justicia y a los derechos humanos», en *Revista de las Cortes Generales*, n.º 7, Madrid, primer cuatrimestre de 1986, págs. 205 y ss.

³⁸ Fernández, Eusebio: *La obediencia al Derecho*, Ed. Cívitas, Madrid 1987, págs. 169 y 170 en nota 41 bis.

que sucede con la democracia, constituye la lucha por los derechos humanos» (pág. 165).

CONCLUSION

En definitiva, me parece necesario, no confundir las obligaciones morales con las obligaciones políticas y jurídicas. Pienso que el ámbito propio de la solidaridad es el del desarrollo del sentimiento moral, de la reflexión crítica y la imaginación de nuevas formas de vida más humanas. Y todo ello es demasiado rico, complejo e importante como para que permitamos que sea «burocratizado» en planes de desarrollo económico o en programas políticos. Como he señalado en otro lugar, «Desde el plano de la creación de instituciones sociales, políticas y jurídicas se puede imponer el reconocimiento y garantía de la dignidad, la autonomía, la seguridad, la libertad o la igualdad, pero no el de la fraternidad, la solidaridad o la caridad, que se sitúan exclusivamente en el campo de los deberes morales»³⁹.

A quienes consideran necesario que la solidaridad sea asumida por el Estado y el Derecho habría que recordarles que es mucho más auténtica la solidaridad ejercida libre y personalmente que la instrumentalizada (y muchas veces también manipulada) por el poder político. Creo que tiene razón Víctor Pérez Díaz cuando ha escrito que, «en tanto que sentimiento moral, la solidaridad implica un compromiso por parte de un agente moralmente responsable. Estados, sociedades, naciones, clases, incluso organizaciones, no son agentes moralmente responsables. Sólo los individuos lo son»⁴⁰.

De todo lo anterior no sería legítimo derivar que se tiene alguna duda sobre «la obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos»⁴¹ y que ese noble sentimiento ha de servir de refuerzo de las obligaciones políticas y de los derechos y deberes jurídicos originados en la creación de una organización justa de convivencia. Pero tampoco conviene olvidar que, como ha señalado Richard Rorty, «La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la reflexión»⁴².

³⁹ Fernández, Eusebio: «Ética, Derecho y Política. ¿El derecho positivo debe basarse en una ética?», en *Virtudes públicas y ética civil*, op. cit., pág. 55. Incluido en el libro *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid 1995.

⁴⁰ Pérez Díaz, Víctor: *La primacía de la sociedad civil*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pág. 128.

⁴¹ Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paídos, Barcelona 1991, trad de Alfredo Eduardo Sinnot y revisión técnica de Jorge Vigil, pág. 208.

⁴² Cit. pág. 18.

3. ETICA EMPRESARIAL. «LA ETICA ES RENTABLE»

En un reciente Manual de «Ética para empresarios y directivos» se señala:

«Ninguna empresa que quiera sobrevivir o crecer en el plazo largo puede desentenderse de las necesidades del mercado, ni dar la espalda a las inquietudes e intereses de sus clientes potenciales», y más adelante añade, «hoy en día se constata que las estrategias, las políticas y los planes de acción de muchas empresas empiezan a elaborarse contando entre sus elementos con el referente ético. Es como si se formularan tácitamente la siguiente divisa: «La altura de los tiempos impide hacer negocios al margen de la ética»⁴³.

Pues bien, cualquier referencia a la ética social debe incluir un apartado dirigido a la ética empresarial. Y ello por varias razones que aquí se van a reducir a dos. En primer lugar porque las empresas ocupan un lugar muy importante en la vida cotidiana de cada ser humano. Ya sea directa o indirectamente el objetivo básico de cualquier empresa, es decir, la satisfacción de necesidades humanas, se ramifica a los ámbitos del trabajo y del ocio. En segundo lugar, porque la regulación moral de nuestras vidas y conductas no puede dejar de lado esos ámbitos tan influyentes; el quehacer moral también es y debe ser quehacer empresarial. Por eso sorprende el número tan reducido de trabajos teóricos que se han elaborado pensando en esa ética empresarial, parte indiscutible de la ética moral y económica. Entre nosotros, los profesores Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo y V. Domingo García Marza han escrito una ética empresarial que rompe, de alguna manera, un olvido inexplicable⁴⁴. La profundización moral de la democracia es una tarea que abarca la ética empresarial, pues la institucionalización de la democracia también lo es de las relaciones económicas, empresariales y laborales. Mucho más aún cuando queda suficientemente claro desde el prólogo a esta obra que se trata de presentar «las claves de una empresa que sea a la vez ética y rentable, de una empresa en la que la eficacia no venga reñida con la equidad. Por eso no puede ni debe

⁴³ Fernández Fernández, José Luis: *Ética para empresarios y directivos*, Esic Editorial, Madrid 1994, pág. 30.

Ver también T. J. Tuleja *Más allá de la cuenta de resultados. De cómo los líderes empresariales están convirtiendo la ética en beneficios*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1987 y T. J. Pertes y R. H. Waterman *En busca de la excelencia*, Folio, Barcelona 1990.

⁴⁴ *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Editorial Trotta, Madrid 1994, con prólogo de José Luis Aranguren.

Además del libro antes citado de José Luis Fernández se pueden ver Alberto Rodríguez Gracia *Empresa y Ética a finales del siglo XX*, Ediciones SM, Madrid 1994 y Antonio Argandoña *La ética en la empresa*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1994. También Adela Cortina ha dedicado el último capítulo de su libro *Ética aplicada y democracia radical*. Ed. Tecnos, Madrid 1993, págs. 263 y ss. y su trabajo «Ética empresarial y opinión pública», en *Claves de razón práctica*, n.º 56, octubre de 1995, págs. 48 y ss., a este tema.

optar lisa y llanamente por un liberalismo salvaje, sino que cualquier propuesta que realicemos se encuadrará en el marco de un Estado social y democrático de derecho»⁴⁵.

Fiel a estos planteamientos, se intentará enclavar la ética empresarial en el campo general de la ética («la ética es un tipo de saber de los que pretende orientar la acción humana en un sentido racional, es decir, pretende que obremos racionalmente», pág. 17), una ética pensada en el fin social de las organizaciones, que no sería otro que «proporcionar a la sociedad unos bienes» (pág. 22). La ética de las organizaciones afecta al fin específico, a los medios para lograrlo y a la creación de unos hábitos de actuación que respeten los derechos de los afectados. En el caso de una empresa, se indica, «A la altura de nuestro tiempo una empresa está obligada a respetar los derechos de sus miembros y la de los consumidores y proveedores, y no puede atropellarlos aduciendo que su meta es lograr un beneficio económico expresado en la cuenta de resultados. Ciertamente, el fin de la empresa es lograr la satisfacción de necesidades humanas, para lo cual tiene que contar con la obtención de beneficio, pero ni satisfacer tales necesidades puede hacerse a costa de los derechos de los empleados, de algunos consumidores o de los proveedores, ni el beneficio de los miembros de la empresa puede pasar por delante de los derechos de los consumidores. Cualquier organización —y en este caso la empresa— ha de obtener una legitimidad social, y para conseguirlo ha de lograr a la vez producir los bienes que de ella se esperen y respetar los derechos reconocidos por la sociedad en la que vive y los valores que esa sociedad comparte»⁴⁶.

La ética empresarial forma parte de la ética cívica y ésta es una ética de mínimos porque «consiste en ese mínimo de valores y normas que los miembros de una sociedad moderna comparten» (pág. 37). Se trata, por tanto, de una ética pensada para sociedades plurales, donde conviven personas y grupos con visiones y concepciones distintas del bien y la felicidad. Surge aquí inmediatamente la pregunta por los contenidos mínimos de esa ética cívica. Estos serían los valores de libertad, igualdad y solidaridad, los derechos humanos, la tolerancia actividad y un *êthos* dialógico.

¿Y cuáles serían los contenidos de una ética empresarial teniendo en cuenta que se halla en el contexto de esa ética cívica? Aquí habría que tener en cuenta factores como al satisfacción de necesidades humanas y el capital o los recursos humanos de la empresa. Así surgirían como «valores irrenunciables» de la ética de la empresa «la calidad en los productos y en las gestión, la honradez en el servicio, el mutuo respeto en las relaciones internas o externas a la empresa, la cooperación, por la que conjuntamente aspiramos a la calidad, la solidaridad al alza, que consiste en explotar al máximo las pro-

⁴⁵ Cortina, Adela: En la Introducción, *op. cit.*, pág. 16.

⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 25.

optar lisa y llanamente por un liberalismo salvaje, sino que cualquier propuesta que realicemos se encuadrará en el marco de un Estado social y democrático de derecho»⁴⁵.

Fiel a estos planteamientos, se intentará enclavar la ética empresarial en el campo general de la ética («la ética es un tipo de saber de los que pretende orientar la acción humana en un sentido racional, es decir, pretende que obremos racionalmente», pág. 17), una ética pensada en el fin social de las organizaciones, que no sería otro que «proporcionar a la sociedad unos bienes» (pág. 22). La ética de las organizaciones afecta al fin específico, a los medios para lograrlo y a la creación de unos hábitos de actuación que respeten los derechos de los afectados. En el caso de una empresa, se indica, «A la altura de nuestro tiempo una empresa está obligada a respetar los derechos de sus miembros y la de los consumidores y proveedores, y no puede atropellarlos aduciendo que su meta es lograr un beneficio económico expresado en la cuenta de resultados. Ciertamente, el fin de la empresa es lograr la satisfacción de necesidades humanas, para lo cual tiene que contar con la obtención de beneficio, pero ni satisfacer tales necesidades puede hacerse a costa de los derechos de los empleados, de algunos consumidores o de los proveedores, ni el beneficio de los miembros de la empresa puede pasar por delante de los derechos de los consumidores. Cualquier organización —y en este caso la empresa— ha de obtener una legitimidad social, y para conseguirlo ha de lograr a la vez producir los bienes que de ella se esperen y respetar los derechos reconocidos por la sociedad en la que vive y los valores que esa sociedad comparte»⁴⁶.

La ética empresarial forma parte de la ética cívica y ésta es una ética de mínimos porque «consiste en ese mínimo de valores y normas que los miembros de una sociedad moderna comparten» (pág. 37). Se trata, por tanto, de una ética pensada para sociedades plurales, donde conviven personas y grupos con visiones y concepciones distintas del bien y la felicidad. Surge aquí inmediatamente la pregunta por los contenidos mínimos de esa ética cívica. Estos serían los valores de libertad, igualdad y solidaridad, los derechos humanos, la tolerancia actividad y un *éthos* dialógico.

¿Y cuáles serían los contenidos de una ética empresarial teniendo en cuenta que se halla en el contexto de esa ética cívica? Aquí habría que tener en cuenta factores como al satisfacción de necesidades humanas y el capital o los recursos humanos de la empresa. Así surgirían como «valores irrenunciables» de la ética de la empresa *«la calidad en los productos y en las gestión, la honradez en el servicio, el mutuo respeto en las relaciones internas o externas a la empresa, la cooperación, por la que conjuntamente aspiramos a la calidad, la solidaridad al alza, que consiste en explotar al máximo las pro-*

⁴⁵ Cortina, Adela: En la Introducción, *op. cit.*, pág. 16.

⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 25.

pías capacidades de modo que el conjunto de personas pueda beneficiarse de ellas, *la creatividad, la iniciativa, el espíritu de riesgo*»⁴⁷.

Esos serían pues los valores y normas de actuación exigibles por una ética que concibe a la empresa como organización económica e institución social, lo que quiere decir que debe siempre analizarse dentro del ámbito más amplio de éstas.

Otra de las preguntas que surgen es acerca de la necesidad de una ética de la empresa, necesidad que puede ser valorada de diferente forma si nos situamos desde el punto de vista de la empresa o desde el punto de la sociedad. En el primer caso habría que solventar ciertas dificultades nacidas de la desconfianza del empresario hacia la ética. El ejemplo típico sería el empresario que utilizara los tres siguientes argumentos:

- «a) Para hacer negocio es preciso olvidarse de la ética común y consciente, porque los negocios tienen sus propias reglas del juego, regidas por una ética propia.
- b) La misión de la empresa consiste en maximizar beneficios en términos de dinero, prestigio y poder, el negocio es el negocio.
- c) La ética debe limitarse en la empresa a unos mínimos, que en realidad coinciden con el cumplimiento de la legalidad y la sujeción a las leyes del mercado»⁴⁸.

Para nuestros autores, un empresario responsable y que además quisiera actuar éticamente debería superar esa situación de desconfianza y tener clara la necesidad de una ética empresarial tanto para la empresa como para la sociedad, ya que su responsabilidad es también social, pues, «una empresa tiene por meta en realidad satisfacer necesidades sociales sin engaño, dentro de un arco moral de respeto a los derechos de consumidores, empleados y proveedores»⁴⁹.

Por tanto, la ética empresarial no consistiría en otra cosa que en la aplicación de los valores y normas compartidas y aceptadas sociales —ética cívica— al ámbito de las empresas, teniendo en cuenta las finalidades de cada una de ellas y los derechos de los afectados.

Otros aspectos que se tratan en el libro se refieren a la ética de la dirección (el liderazgo empresarial sería también un liderazgo moral), a la emergencia de una nueva cultura empresarial más creativa, y solidaria y de responsabilidad compartida y a la necesidad de una asesoría ética, especializada y profesionalizada, a la empresa.

Sin duda de la visión de la empresa como comunidad moral habrán de

⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 43.

⁴⁸ *Op. cit.*, pág. 76.

⁴⁹ *Op. cit.*, pág. 84.

sacar buenos resultados tanto los empresarios, como los trabajadores de la empresa, como todos los ciudadanos en especial. De la calidad de los productos, de la cooperación, solidaridad y mutuo respeto, de la capacidad de iniciativa, del cumplimiento del deber, de la responsabilidad y de la honradez, del ejercicio de todas estas virtudes en el ámbito de la empresa y como consecuencia de ello, también en el campo social y económico no, se puede esperar más que buenos resultados.

Sin embargo, me parece que planteamientos como el del libro cometen la «debilidad», común a todas las éticas normativas aplicadas, de distanciarse en exceso de la realidad. Por supuesto que una sociedad donde el valor preponderante sea la eficacia puede convertirse en una sociedad de lobos o tiburones en su lucha por supervivencia. Un Estado social y democrático de Derecho se caracteriza, entre otras cosas, por supeditar unas veces, hacer coexistir otras, este valor con exigencias de justicia social y económica. Y la construcción y mantenimiento del Estado social y democrático de Derecho es un mandato legal del máximo rango, no un conjunto de buenos deseos e intenciones. Creo que en el libro se pasa rápidamente sobre un punto que antes ha mencionado y que sus autores exponen como «la desconfianza que siente buena parte del empresariado hacia la ética». Esa desconfianza puede aumentar si le exigimos mucho más que el cumplimiento de las normas de moral social como ciudadano y como empresario y la sujeción a la legalidad, ya de por sí exigente, aunque para algunos sea insatisfactoria y para otros precise de mejor adaptación a los cambios sociales y económicos.

Una comparación con la política puede ser esclarecedora. Conviene no olvidar que lo mismo que el fin «propio» de la política es el poder⁵⁰, el del empresario es el beneficio, aunque ni uno ni otro deben ser conseguidos a cualquier precio. Evidentemente esos fines pueden convivir con otros fines, pero no hasta el punto de desvirtuar el que les es propio. Considerar la política o la empresa como medios para la consecución de finalidades exclusivamente éticas no deja de ser una ilusión. Esto no quiere decir que «valga todo» en política o en el ámbito empresarial; además de las normas de moral social admitidas está la sujeción a las normas jurídicas, que, si se trata de un sistema democrático-liberal y constitucional, ya conllevan unas exigencias de moral social, cívica o política claras.

No iremos demasiado lejos si pensamos que el empresario debe sacrificar su actuación a fines totalmente altruistas. La ética de mínimos que en este libro se defiende puede convertirse en una ética de máximos con componentes tan irreales que corren el riesgo de desembocar en una mentira piadosa o en un puro cinismo. Por ejemplo, ¿se han parado a pensar sus

⁵⁰ Sobre este punto, el de las relaciones entre la ética y la política, pueden verse los tres primeros trabajos que se incluyen en mi libro *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid 1995, págs. 15 y ss.

autores *el alcance manipulador* que puede tener el pretender aplicar a la empresa uno de los valores de esa ética cívica de mínimos como es la solidaridad?

4. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

«Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre»

Sófocles, *Antígona* (Coro, Estrofa 1)⁵¹.

«Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra...»

Génesis, 1,26⁵².

«El olvido de lo que es honesto nos invade; ningún acto resulta vergonzoso, si nos satisface el provecho obtenido de él. Al hombre, criatura sagrada para el hombre, se le mata ahora por juego y diversión...»

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* (Libro XV, epístola 95)⁵³.

El presente trabajo trata de algunos aspectos relacionados con el valor o principio⁵⁴ de la dignidad de la persona o dignidad humana.

La referencia al principio de la dignidad humana es hoy muy frecuen-

⁵¹ Cito por la traducción de Assela Alamillo, Sófocles *Tragedias*, introducción de José S. Lasso de la Vega, Editorial Gredos, Madrid 1986, pág. 261.

⁵² Cito por la edición de la Biblia de Jerusalén, Alianza Editorial, Madrid 1994, pág. 6.

⁵³ Cito por la traducción de Ismael Roca Meliá, Séneca *Epístolas morales a Lucilio*, Editorial Gredos, Madrid 1989, pág. 201.

⁵⁴ Voy a utilizar indistintamente los términos valor y principio, sin entrar en la polémica de las conexiones y diferencias entre valores y valores superiores, principios jurídicos y principios generales del Derecho. Puede consultarse sobre esto: Karl Larenz *Derecho justo. Fundamentos de Ética jurídica*, Ed. Cívitas, Madrid 1985, traducción y presentación de Luis Díez-Picazo; págs. 32 y ss.; R. Dworkin *Los derechos en serio*, Ed. Ariel, Barcelona 1984, traducción de Marta Guastavino y Estudio Preliminar de A. Calsamiglia; R. Dworkin *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985; Gregorio Peces-Barba *Los valores superiores*, Ed. Tecnos, Madrid 1984; Jesús González Pérez *La dignidad de la persona*, Ed. Cívitas, Madrid 1986; Angel Llamas Cascón *Los valores jurídicos como ordenamiento material*, prólogo de Gregorio Peces-Barba, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid 1993; Antonio Gordillo Cañas *Ley, principios generales y constitución: Apuntes para una relectura, desde la Constitución de la teoría de las fuentes del Derecho*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 1990; Joaquín Arce y Flórez-Valdés *Los principios generales del Derecho y su formulación constitucional*, Ed. Cívitas, Madrid 1990; Luciano Parejo *Constitución y valores del ordenamiento*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 1990; Manuel Aragón *Constitución y democracia*, Ed. Tecnos, Madrid 1989; Luis Prieto Sanchín *Sobre principios y normas. Problemas de razonamiento jurídico*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992 y el prólogo de Francisco Rubio Llorente a la obra colectiva *Derechos fundamentales y principios constitucionales (Doctrina jurisprudencia)*, cit. pág. VII y ss.

te en los ámbitos religioso, moral, político y jurídico. Ello no quiere decir que se trate de una idea propia del mundo contemporáneo (existen sin duda varias y variadas concepciones históricas en torno a la dignidad de los seres humanos)⁵⁵, sino que el número de veces que se cita la dignidad humana para reforzar un determinado argumento favorable a una tesis religiosa, moral, política y jurídica ha aumentado de manera considerable⁵⁶. Incluso nuestras ideas sobre una vida feliz, honesta o virtuosa se consideran inviables sino representan un compromiso con la defensa del valor de la dignidad humana⁵⁷. Sin embargo la frecuencia en el uso del concepto dignidad humana o dignidad de la persona y la contundencia de los argumentos que la utilizan va acompañada de una patente imprecisión, hasta el punto de que se corre el riesgo de convertirla en una expresión casi vacía de contenido. El riesgo, sin duda aumenta, cuando nos damos cuenta de que, como ha señalado Jesús González Pérez, «en nombre de la dignidad

⁵⁵ Referencias históricas pueden encontrarse en Joaquín Ruiz-Giménez, Comentario al artículo 10, en *Comentarios a las leyes políticas*, dirigidos por Oscar Alzaga Villaamil «Constitución española de 1978», tomo II, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid 1984, págs. 50 y ss.

⁵⁶ Pueden consultarse A. J. Ayer *El sentido de la vida y otros ensayos* Ediciones Península, Barcelona 1992, introducción de Ted Honderich, Traducción de Valeriano Inanzo, págs. 209 y ss.; I. Berlin *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Ed. Península, Barcelona 1992, Introducción de José Manuel Álvarez Flores, con prólogo de Salvador Giner y Víctor Gómez Pin *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, Ediciones Paidós, Barcelona 1995, págs. 30 y ss.

⁵⁷ Cabe preguntarse si la plena asunción del valor de la dignidad de la persona no lleva consigo también la incorporación, no morbosa sino responsable, de cierto sentimiento de culpa por la suerte de la humanidad. Quizá sea éste un camino de estimular además otro sentimiento de la máxima importancia social que debe aceptarse libremente y no debe ser impuesto, el de la solidaridad con nuestros semejantes y el impulso de las relaciones de fraternidad.

No me resisto aquí a citar un artículo de Rosa Montero en el dominical del periódico *El País*, publicado a comienzos de 1993, con el título «Elogio de la culpa», donde escribe: «El sentido de la culpa es algo tan básico y tan natural en el ser humano que las religiones suelen recogerlo en sus mitos fundacionales... la culpa es necesaria. Y lo es porque los humanos tendemos a depredarnos mutuamente, a herirnos, a explotarnos. Porque hay un trazo violento y cruel en lo que somos, que se compensa con la conciencia de responsabilidad y con la solidaridad.»

Me parece importante distinguir entre el aspecto patológico de ese sentimiento de culpa y la lucidez comprometida con las vidas de nuestros contemporáneos. La tarea no es fácil, pero merece la pena. Sin duda Bertrand Russell exageraba al señalar «yo dudo de que el sentido del pecado sea el mejor método para llegar a hacer una vida mejor. Hay en el sentido del pecado algo de abyecto, algo de falta de respeto a sí mismo... No cabe duda de que el sentido del pecado, en vez de ser causa de una vida recomendable, es precisamente todo lo contrario», en *La conquista de la felicidad*, Espasa Calpe, Madrid 1978, con introducción de José Luis L. Aranguren, pág. 109.

Ver sobre este punto el libro de Leszek Kolakowski *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Ed. Tecnos, Madrid 1985, traducción de Marta Sansigre Vidal, págs. 193 y ss.

se llegue a soluciones radicalmente contrarias sobre temas fundamentales tan de nuestros días como la admisibilidad de ciertas formas de provocación y manipulación genéticas, el aborto, la disponibilidad de órganos humanos, los experimentos médicos con personas y la eutanasia»⁵⁸.

No obstante, deseo dejar claro desde estas primeras líneas que no me hubiera aventurado a tratar de este asunto si no partiera del presupuesto de que se pueden clarificar bastante las cosas y llegar a concretar con suficiente precisión ciertas exigencias del respeto a la dignidad de la persona humana que actúan hoy como logros intocables. Esta actitud no es incompatible con la preocupación teórica por los riesgos a que anteriormente me he referido. Sin embargo, no llego a ser tan optimista como J. González Pérez, cuando escribe, «Sin necesidad de precisiones previas, una fuerza instintiva innata sabrá advertirnos de cuando se desconoce, no se protege o lesiona la dignidad de una persona»⁵⁹, porque considero que esa advertencia tiene más de componente cultural, es decir, adquirido, que innato. Teniendo en cuenta ese componente cultural (que es, además, histórico) aquí voy a entender la noción de dignidad humana como el valor de cada persona, el respeto mínimo a su condición de ser humano, respeto que impide que su vida o su integridad sea sustituida por cualquier otro valor social. Además utilizaré el principio de la dignidad de la persona humana como fuente de los valores de autonomía, seguridad, libertad e igualdad, que son los valores que fundamentan los distintos tipos de derechos humanos. Opino, por un lado, que es muy difícil determinar con carácter general y omnicomprensivo cuando se lesiona la dignidad humana y que ante los casos difíciles la discusión y la argumentación precisan ser contextualizados y trasladados a los hechos concretos. Por otro lado, también es necesario advertir que muchas referencias a las exigencias de la dignidad humana, si queremos darle contenido, ~~reclamarán~~ el de los derechos humanos fundamentales ya que éstos han de verse como su medio de protección, es decir, como condiciones inexcusables de una vida digna.

Creo que no me sitúo lejos de Gregorio Peces-Barba, cuando ha indicado, sobre la conexión entre la dignidad humana y los valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico constitucional (Art. 1.1 de la C.E.), que «la dignidad humana es el fundamento y la razón de la necesidad de esos

⁵⁸ González Pérez, Jesús: *La dignidad de la persona*, Ed. Cívitas, Madrid 1986, págs. 19 y 20.

A la idea de dignidad humana le son de aplicación las siguientes apreciaciones de F. Rubio Llorente: «me atrevería a decir que la capacidad de las expresiones jurídico-públicas para engendrar retórica huera es directamente proporcional a la complejidad de las categorías que designan y al cuadrado de la dignidad ética que a tales categorías se les atribuye o se les supone», cit. pág. VIII.

⁵⁹ González Pérez, Jesús: *La dignidad de la persona*, cit. pág. 111. Aunque el mismo autor señala: «No parece pueda ofrecerse una definición de algo tan consustancial a la persona como es su dignidad... Ante lo intentos de definición, la doctrina no tiene el menor recelo en confesar que el término se le escapa, que las formulaciones generales son insatisfactorias, que la dignidad es una noción con un cuerpo semántico relativamente poco preciso.»

valores superiores, es la raíz última de todo, y creo que su inclusión entre los valores superiores no es metodológicamente correcta, puesto que éstos son los caminos para hacer real y efectiva la dignidad humana»⁶⁰.

O de Karl Larenz cuando tratando el tema de los principios jurídicos, y más concretamente del principio general de respeto recíproco, señala: «El principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación, es el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad personal del otro y, a consecuencia de ello, de la indemnidad de la persona del otro en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salubridad, y en su existencia como persona (libertad, prestigio personal))»⁶¹.

Podemos hacernos las mismas preguntas que Norbert Hoerster se ha planteado al comienzo de su trabajo «Acerca del significado del principio de la dignidad humana», refiriéndose al texto del artículo 1.1 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania: «La dignidad de la persona es intangible.» Son las siguientes: «¿Cómo ha de entenderse en particular este principio de la dignidad humana así formulado? ¿Qué función cumple dentro del marco de la aplicación del derecho?»⁶².

Para N. Hoerster la interpretación constitucional habitual del principio de la dignidad humana, recogido en el citado artículo, «coincide, por lo que se refiere a su fundamentación y significado, casi totalmente con la concepción kantiana»⁶³.

Y, ¿cuál es la concepción kantiana de la dignidad humana? La expresada en los textos que podemos encontrar en «La fundamentación de la metafísica de las costumbres» y en la «Metafísica de las costumbres» y de los cuales Hoerster cita los siguientes: la dignidad es el atributo «de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que la que él mismo se da»; «Por lo tanto, la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana o de toda naturaleza racional»; «Cuando algo tiene un precio, en su lugar puede colocarse algo diferente como equivalente; en cambio, aquello que está por encima de todo precio y, por lo tanto, no tiene ningún equivalente, posee dignidad» y «la persona no puede ser tratada (ni por otra persona ni por sí misma) meramente como un medio sino que

⁶⁰ Peces-Barba, Gregorio: *Los valores superiores*, Ed. Tecnos, Madrid 1984, págs. 85 y 86.

Ver también el trabajo, de Pedro Serna «La dignidad de la persona como principio del Derecho público», *Derechos y libertades*, n.º 4, Madrid 1995, págs. 287 y ss.

⁶¹ Larenz, Karl: *Derecho justo. Fundamentos de la Etica jurídica*, traducción y presentación de Luis Díez Picazo, Ed. Cívitas, Madrid 1985, pág. 57.

⁶² Hoerster, Norbert: «Acerca del significado del principio de la dignidad humana», incluido en el libro *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa Editorial, Barcelona 1992, traducción de Jorge M. Seña y revisión de Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling, pág. 91.

⁶³ Hoerster, N.: cit. pág. 92.

tiene que ser en todo momento utilizada al mismo tiempo como fin; en ello consiste su dignidad»⁶⁴.

El intento de Hoerster en este trabajo es analizar críticamente el contenido, alcance y función del principio de dignidad humana, preguntándose si cabe mayor precisión⁶⁵ en cuanto al contenido de dicho principio y cuáles pueden ser las acciones o medidas más importantes que lesionan la dignidad humana y su grado de evidencia inmediata.

Los problemas aparecen inmediatamente si comparamos los conceptos de «dignidad de la persona» con los de «vida» o «integridad física de la persona» presuponiendo que en los tres casos se trata de conceptos descriptivos, valorativamente neutros. «Sin embargo, esta apariencia —señala— es engañosa: mientras que los conceptos «vida» e «integridad física» pueden manifiestamente ser determinados de una manera valorativamente neutra y, por lo tanto, es básicamente posible aplicar (no: dictar) el correspondiente principio de protección sin llevar a cabo una propia valoración, esto no vale para el concepto o el principio de la dignidad humana»⁶⁶.

La situación problemática en la que se encuentra el principio de la dignidad humana, al presuponer un juicio de valor moral, arrastra la consecuencia de convertirle, «en gran medida», en una fórmula vacía. Prueba de ello sería que «existe una coincidencia prácticamente universal acerca de

⁶⁴ Las tres primeras citas son de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, la última es de la *Metafísica de las costumbres*. De la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* puede verse la edición de Luiz Martínez de Velasco en la colección Austral, Madrid 1990; de la *Metafísica de las costumbres* hay una edición en la ed. Tecnos con estudio preliminar de Adela Cortina y traducción y notas de A. Cortina y Jesús Conill, Madrid 1989.

Sobre el principio de dignidad humana kantiano y sus variadas aplicaciones pueden consultarse V. Camps «La dignidad según Kant», en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Editorial Crítica, Barcelona 1989, págs. 416 y ss.; Angelo Papacchini *Filosofía y Derechos Humanos*, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali 1994 y Javier Muguerza «La alternativa del disenso», en *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Ed. Debate, Madrid 1989, págs. 43 y ss.

Sobre su ética en general ver Onora O'Neill «La ética kantiana», en Peter Singer (editor) *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid 1995, págs. 253 y ss. traducción de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil.

⁶⁵ No está de más recordar que ya A. Schopenhauer denunció que la frase kantiana «hay que tratar siempre a la persona como un fin y nunca como un medio», «suena ciertamente importante... pero vista claramente es una expresión sumamente vaga, imprecisa», citado por N. Hoerster, *op. cit.*, pág. 91.

Sobre la crítica de A. Schopenhauer a la ética kantiana ver *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, traducción, introducción y nota de Pilar López de Santa María, Siglo Veintiuno de España editores, Madrid 1993, págs. 145 y ss. y «Metafísica de las costumbres», edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Debate y C.S.I.C. Madrid 1993. Sobre la filosofía de Schopenhauer tiene especial interés en el libro de Rüdiger Safranski *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid 1991, traducción de José Planelles Puchades.

⁶⁶ *Op. cit.*, pág. 97.

la ilegitimidad ética de acciones tales como matar arbitrariamente o lesionar físicamente a los congéneres. En estos casos, se puede hablar de las condiciones mínimas morales de una convivencia humana aceptable. Y, además, puede haber algunas concepciones y normas morales (por ejemplo, la prohibición de la esclavitud) que, por lo menos en una determinada cultura o sociedad (como la nuestra) son, en general, compartidas. Pero esto no modifica en nada el hecho de que, en amplios ámbitos de la vida, impera un animado disenso acerca de lo que es éticamente legítimo, especialmente acerca de dónde se encuentran los límites legítimos de la libre autodeterminación»⁶⁷.

Al no tratarse de un concepto descriptivo sino valorativo, le faltan al concepto de dignidad humana criterios de aplicación intersubjetivos. Por tanto, las controversias que surgen a la hora de su aplicación se convierten, irremediabilmente, en controversias de valoración ética.

N. Hoerster se refiere a un fallo del Tribunal Administrativo Federal (alemán) sobre el «peep-show» (el Tribunal sostuvo que la realización de los peep-show violaba la dignidad humana de las mujeres que actúan en ellos), donde se deja claro cómo el principio de dignidad humana puede llegar a «conferir una pseudoobjetiva legitimación aparente a valoraciones individuales, a menudo de un sello muy personal»⁶⁸.

No creo que sea muy difícil encontrar casos similares entre los fallos de nuestros tribunales de justicia o pensar la facilidad y frecuencia con que dentro del ámbito del lenguaje ordinario, o más concretamente del lenguaje político o del religioso, se hace referencia a valoraciones o comportamientos «indignos», lo que muchas veces no es más que poner un disfraz en apariencia respetable a simples valoraciones y convicciones personales o tiene el marcado objetivo de criticar las opiniones o conductas del adversario.

En resumen, añade y concluye N. Hoerster, hay que manifestar «cuán vacía es necesariamente la fórmula del principio de la dignidad humana: no es nada más y nada menos que el vehículo de una decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual. La dignidad humana no es —como parece sugerirlo el texto del artículo 1.1 de la L.F.— algo dado, congnoscible (como, por ejemplo, la vida humana), sobre lo que pudiera determinarse objetivamente cuáles acciones lo lesionan o protegen»⁶⁹.

Las reflexiones efectuadas por N. Hoerster sobre el artículo 1.1 de la Ley Fundamental Alemana son de aplicación directa al análisis del concepto de dignidad humana, según aparece en el artículo 10.1 de nuestra

⁶⁷ *Op. cit.*, págs. 97 y 98.

⁶⁸ *Op. cit.*, pág. 99.

⁶⁹ *Op. cit.*, pág. 102.

Constitución⁷⁰. Con mayor razón aún si tenemos en cuenta, como tantas veces se ha puesto de manifiesto, la influencia, como fuente inspiradora, de los párrafos 1 y 2 del artículo 1 de la Ley Fundamental de Bonn (23 de mayo de 1949) en el primer párrafo del artículo 10 de la Constitución española.

Recordemos unos y otro.

El artículo 1, párrafos 1 y 2, de la L.F.A. reza lo siguiente:

«1.1.—La dignidad del hombre es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público.

1.2.—El pueblo alemán se identifica, por lo tanto, con los inviolables e inalienables derechos del hombre con fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo»⁷¹.

El artículo 10, párrafo 1, de la C.E. dice:

«La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social.»

Creo que la tesis defendida por H. Hoerster cuenta con razones bastante plausibles a su favor, aunque también con puntos menos claros. El concepto de dignidad de la persona humana nunca va a tener la misma precisión que otros conceptos utilizados en los ámbitos ético, jurídico o político. Aunque, también hay que decirlo, ninguno de ellos se encuentra a salvo de la acusación de falta de determinación. Ello hace necesario que a la hora de buscar su contenido, alcance y función, tengamos que referirnos necesariamente a la tradición cultural —de cultural moral, política o jurídica— dentro de la cual ha adquirido y mantiene su significado. N. Hoerster tiene parte de razón cuando alude a cuán vacía es la fórmula del principio de la dignidad humana, a su falta de cognoscibilidad y a las dificultades para su objetiva determinación. Pero si tomamos como referencia las tradiciones culturales⁷² en la que se ha empleado el principio de la dig-

⁷⁰ Ver Jesús González Pérez *La dignidad de la persona*, cit. págs. 65 y ss., Joaquín Ruiz-Giménez, *Comentario al artículo 10 de la Constitución Española de 1978*, tomo II, cit. pág. 45 y ss. y en el mismo volumen Santiago Sánchez González *Comentario Introducción al Título Primero*, págs. 33 y ss. y varios autores *El libre desarrollo de la personalidad. Artículo 10 de la Constitución*, coordinador: Luis García San Miguel, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid 1995.

⁷¹ Cito por *Constituciones española y extranjeras*, edición de Jorge de Esteban, Ed. Taurus, Madrid 1977, tomo 2, pág. 555.

⁷² No estoy seguro de la influencia de las ideas de Alasdair Macintyre en esta propuesta que hago, pero, en todo caso, sería una línea de investigación de interés que aquí no puedo desarrollar. Ver A. Macintyre *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, traducción y presentación de Alejo José G. Sison. Sobre el pensamiento de A. Macintyre puede consultarse el libro *After Macintyre. Critical perspectives on the Work of A. Macintyre*. Edited by John Horton and Susan Mendus, Polity Press, Cambridge 1994.

nidad humana entendido como valor de cada persona humana, las cosas se ponen más fáciles. Hasta el punto de que no creo que sea imposible hoy delimitar una serie de exigencias que nos ayuden a expresar básicamente el contenido y el alcance del principio de la dignidad humana. Un análisis de la historia y de la fundamentación de los derechos humanos fundamentales, vista como el origen y evolución de esas exigencias de la dignidad humana, nos pueden ayudar en aquella tarea. De esta manera, a la pregunta kantiana de ¿cuándo o en qué casos la persona es tratada meramente como un medio?, podríamos contestar que cuando se atenta injustificadamente a su autonomía, a su seguridad, a su libertad o a su igualdad. De la misma forma que podríamos responder que se la trata como un fin a la persona humana, es decir, se le reconoce su dignidad, cuando se crean normas e instituciones que respetan y garantizan el ejercicio de los derechos humanos, esto es, como señala la Constitución española en su artículo 10.1, de los derechos inviolables que son inherentes a la idea de la dignidad de la persona.

Cuando en alguno de mis trabajos me he referido al tema del fundamento de los derechos humanos esa ha sido la función que he asignado a la idea de dignidad humana. Así en «El problema del fundamento de los derechos humanos», incluido en el libro «Teoría de la Justicia y Derechos Humanos», he escrito que los valores y exigencias morales y racionales que fundamentan éticamente los derechos humanos «giran en torno a la idea de dignidad humana, idea básica y condición sine qua non para hablar de derechos fundamentales». Además, «de la idea de dignidad humana derivan unos valores que han de fundamentar los distintos derechos humanos. Estos valores son la seguridad-autonomía, la libertad y la igualdad»⁷³. En otro trabajo, por ejemplo «La Declaración Universal de Derechos Humanos, cuarenta años después», se definen los derechos humanos fundamentales como «los derechos morales o pretensiones humanas legítimas originadas y conectadas con la idea de dignidad humana y los valores que la componen (autonomía, seguridad, libertad e igualdad) y, al mismo tiempo, las condiciones mínimas del desarrollo de esa idea de dignidad que, a partir de unos componentes básicos e imprescindibles, debe interpretarse en clave histórica. La idea universal de humanidad, por tanto se traduce inmediatamente en el reconocimiento de un determinado número de derechos que exigen su incondicional protección por parte de la sociedad y el poder político»⁷⁴.

Sobre la polémica liberales-comunitaristas ver el trabajo de María Elósegui «Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión» en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XI, Madrid 1994, págs. 619 y ss.

⁷³ Fernández, Eusebio: *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Ed. Debate, Madrid 1984, pág. 120.

También en *La obediencia al Derecho*, Ed. Cívitas, Madrid 1987, pág. 236.

⁷⁴ Fernández, Eusebio: *Estudios de Ética jurídica*, Ed. Debate, Madrid 1991, pág. 60.

Como se ve, la idea de dignidad humana o valor atribuido a cada persona humana y que no puede ser sustituido por ningún otro valor, precisa para su delimitación de otros valores como la autonomía, la seguridad, la libertad o la igualdad, valores que se encuentran recogidos en la actual noción de los derechos humanos fundamentales. Su comprensión no puede hacerse al margen de lo que representa la lucha histórica por los derechos humanos. No creo que sea posible precisar más aún este concepto y éste es al mismo tiempo el origen de críticas como las de N. Hoerster, anteriormente vista.

En una tesis doctoral sobre «Perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos», presentada por **Joaquín Rodríguez-Toubes**, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Santiago de Compostela, y en la que tuve el placer de formar parte del tribunal que la juzgó, su autor lleva a cabo una convincente crítica de mi fundamentación ética de los derechos humanos, señalando que no llego «a justificar ni aquéllos (se refiere a los valores de autonomía, seguridad, libertad e igualdad) ni ésta (la dignidad humana) si no es por referencia tácita a las creencias compartidas (a lo que deseamos como valores ideales)»... «lo que hay —añade— es una confianza en el acuerdo intuitivo del lector en torno a las nociones sustantivas de partida.

Creo que esta confianza optimista en que el lector no pondrá en cuestión las premisas básicas (el valor intrínseco de algo que llamamos dignidad humana, el contenido básico de ese algo y el deber correlativo de respetarlo) es el inconveniente mayor que aqueja a la vía de fundamentación de los derechos humanos propuesta por Eusebio Fernández»⁷⁵.

Pues bien, estimo que en el propio texto se da alguna pista de lo que podría resultar una respuesta a dicha crítica. Me refiero a las frases «referencia tácita a las creencias compartidas» y a la confianza en que el lector «no pondrá en cuestión las premisas básicas». Exponer los derechos humanos como el reflejo de la idea de dignidad humana permite llegar a entender que esas creencias compartidas hoy son el resultado histórico de una determinada tradición cultural humanista que nos ayuda a comprender su contenido, alcance y función. Todos los tipos de derechos humanos han de verse como la manifestación de las distintas perspectivas emanadas de las exigencias del valor insustituible de cada persona humana. Y podemos preguntarnos: ¿son exigencias variables históricamente o mantienen cierto núcleo permanente? La respuesta apropiada creo que es la siguiente: «la variabilidad histórica de los derechos humanos se detiene ante los derechos más básicos, como los derechos a la vida y a la integridad física y

⁷⁵ La tesis doctoral dirigida por el prof. Francisco Puy fue leída y defendida en diciembre de 1993. Los textos citados corresponden a las páginas 351 y 352.

Recientemente se ha publicado con el título *La razón de los derechos*, Ed. Tecnos, Madrid 1995. Los textos citados se encuentran en las páginas 247 y 248.

moral, pues sin un contenido invariable de las exigencias básicas que protegen sería superfluo hablar de derechos humanos fundamentales. A partir de ellas comienza a desarrollarse el tema de los derechos morales, antes no»⁷⁶.

Según esto, se podría, a su vez, responder afirmativamente a la pregunta de si hay exigencias básicas irrenunciables, derivadas directa e inmediatamente del principio de dignidad humana.

Con ello también habremos ya ganado un contenido mínimo, pero preciso, de dicho principio, puesto que asumir el valor de la dignidad humana equivale a reconocer el derecho de todos los seres humanos a un básico respeto por la vida y su integridad física y moral. Creo que esta idea no se encuentra alejada del concepto de dignidad humana utilizado en las sentencias del Tribunal Constitucional español. Valgan como muestras los siguientes textos:

«...la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás» (STC 53/1985, F.J. 8); «...la dignidad ha de permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre... constituyendo, en consecuencia *un minimum* invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar, de modo que, sean unas u otras las limitaciones que se impongan en el disfrute de los derechos individuales, no conlleven menosprecio para la estima que en cuanto ser humano, merece la persona» (STC 120/1990, F.J. 4) e, «Indisolublemente relacionado con el derecho a la vida en su dimensión humana se encuentra el valor jurídico fundamental de la dignidad de la persona, reconocido en el art. 10 como germen o núcleo de unos derechos «que le son inherentes»» (STC 53/1985, F.J. 3).

Me parece que esto también conecta, pero al mismo tiempo completa, lo expresado en un libro reciente por Ronald Dworkin, cuando indica la siguiente idea «limitada» de dignidad como el hecho de «que las personas tienen derecho a no sufrir la *indignidad*, a no ser tratadas de manera que en sus culturas o comunidades se entiende como una muestra de carencia de respeto. Cualquier sociedad civilizada tiene estándares y convenciones que definen esta clase de indignidad, y que difieren de lugar a lugar y de época»⁷⁷.

Señalo la idea de conexión porque pienso que el texto de Dworkin insiste en integrar la idea de dignidad en las convenciones y estándares de cada

⁷⁶ Fernández, Eusebio: *Estudios de Ética jurídica*, cit. pág. 69.

⁷⁷ Dworkin, Ronald: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ed. Ariel, Barcelona 1994, trad. de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreras, pág. 305.

cultura o comunidad. Sin embargo, digo que la completa porque con esto creo que no es suficiente ya que la única manera de no relativizar en demasía las exigencias del principio de respeto a la dignidad humana es exponer unas exigencias básicas e irrenunciables derivadas de ella. Aunque se imponga la interpretación cultural del principio de la dignidad humana, las exigencias del respeto por la vida y la integridad física y moral funcionan como unos requisitos imprescindibles, universales (con valor universal) y universalizables.

Volbamos brevemente ahora a la idea de los derechos humanos con identidad construida históricamente a partir de la idea de dignidad humana. Las tradiciones culturales funcionan, utilizando una expresión de Charles Taylor, como «horizontes ineludibles»⁷⁸. La tradición cultural que ha posibilitado la historia de los derechos humanos y las ideas actuales de la universalidad de esos derechos es sólo una de las reales y posibles. Que debamos situarnos en el contexto actual como un resultado, y en la tradición cultural en la que han adquirido vigencia los conceptos, como el de dignidad humana o el de derechos humanos, equivale a decir que para buscar su contenido, exigencias y alcance no sirven igualmente todas las teorías éticas. ¿Cuáles tendrían prioridad en este caso?

Habría que tener en cuenta, como ha señalado, creo que acertadamente, José María Rodríguez Paniagua, que «no todas las doctrinas éticas son igualmente aptas para la fundamentación de los derechos humanos; no todas nos pueden llevar a ese resultado... creo que podríamos llegar a la conclusión de que únicamente las doctrinas éticas de la ilustración europea, comprendiendo desde luego como su coronación y máximo representante a Kant, y las inspiradas en la visión personalista del hombre de signo cristiano son las que pueden servir de base a la fundamentación ética o moral de los derechos humanos. Estas ideas éticas son las que han predominado en el mundo occidental, especialmente al finalizar el siglo XVIII y después de la segunda guerra mundial; y ellas son las que explican las dos épocas de florecimiento o de expansión de la teoría o concepción de los derechos humanos»⁷⁹.

⁷⁸ Taylor, Charles: *La ética de la autenticidad*, con estudio introductorio de Carlos Thiebaut, Ed. Paidós, Barcelona 1994, traducción de Pablo Carbajos Pérez, págs. 67 y ss.

⁷⁹ Rodríguez Paniagua, José María: «El artículo 10.1 de la Constitución Española y la fundamentación ética de los derechos humanos», en *Lecciones de Derecho natural como Introducción al Derecho*, Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2.ª edición, Madrid 1985, págs. 206 y 207.

